



DEBATE SOBRE ORI.
Luiz L. Marins

DEBATE: BABALÃO MARCIO BATISTA vs TODO POVO BRASILEIRO.
Editorial

NAÇÕES AFRO-BRASILEIRAS: EXTRATOS
Erick Wolff

ESTÉTICA RITUAL NAS RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA.
Edgar Rodrigues Barbosa Neto

A ESCOLHA DE ORÍ NA CASA DE AJALÁ (Poema completo).
Editorial

01/10/2015

Redação



Erick Wolff
Editor - Diretor



Dr. Roberto Tamelini Jr.
Jurídico

Conselho Editorial

Yasmin Pastore Abdalla
Isabella Annicchino
Roberto Tamelini Junior
Rodolfo Presti

ISSN 2358-3320

Nesta edição, a Revista Olorun traz dois proveitosos debates realizados no Facebook: um sobre Noção de Pessoa e destino, mostrando pontos teológicos opostos, e outro sobre os conceitos arrogados pelo *Ìsèsè Làgbà* afro-brasileiro em contraste com o *Ìsèsè Làgbà* tradicional Iorubá. Ambos os debates apresentam informações filosóficas significativas e conflitantes.

Erick Wolff apresenta breve, mas profundo texto sobre o conceito de nação afro-brasileira, que nos faz repensar sobre a pureza e origens daqueles que arrogam suas linhagens africanas.

Edgar Neto mostra-nos a simulação plástica e simbólica nas manipulações dos objetos rituais do Batuque, especialmente a feitiçaria.

Fechando esta edição, Luiz L. Marins apresenta de forma inédita todos os 286 versos do itan de Ogbègúndá, "A Escolha de Orí na Casa de Ajala". Com sua leitura, por estar sem cortes, o adepto poderá compreender melhor a questão do destino e Noção de Pessoa Ioruba.

Boa leitura.

ÍNDICE

DEBATE SOBRE ORI. p. 06

Luiz L. Marins

DEBATE: BABALAÔ MARCIO BATISTA vs TODO POVO BRASILEIRO. P. 36

Editorial

NAÇÕES AFRO-BRASILEIRAS: EXTRATOS p. 52

Erick Wolff

ESTÉTICA RITUAL NAS RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA. P. 60

Edgar Rodrigues Barbosa Neto

A ESCOLHA DE *ORÍ* NA CASA DE *ÂJÁLÁ* (Poema completo). P. 125

Editorial



DEBATE SOBRE ORI

Luiz L. Marins

www.luizlmarins.com.br

22/09/2015

Histórico:

Compartilhamos em nossa página no Facebook uma imagem publicada na página dedicada ao templo de Obàtálá em Ilé-Ifè, cuja foto contém um pequeno texto dizendo ser Obàtálá o criador do *orí* e da consciência humana.

Apresentou-se então à página o Sr. Marcio Batista, sacerdote de *Ifá* do Ise se Lagba afro-brasileiro em Porto Alegre, ex batuqueiro, que agora pertence à família Agboola, sacerdote de *Ifá* ligado à Assembléia (Ijò) de Òrúnmìlà em Lagos, contestando a afirmação do texto publicado, afirmando por sua vez conceito contrário, onde o criador de *Orí* e do ser espiritual é uma entidade de nome Àjàlà, que seria responsável também pela construção do destino da pessoa. Ainda, segundo o conceito apresentado pelo *awo* Marcio Batista, Obàtálá é apenas o criador do corpo físico.

Questionado, o *awo* Marcio Batista afirmou que o conceito apresentado não era pessoalmente seu, mas dos ensinamentos recebidos de sua família de *Ifá*, a saber, do babalaô Awodiran Agboola.

Em oposição ao conceito apresentado pelo *awo* Marcio, apresentamos um *itàn* publicado por Wande Abimbola cujo mito mostra que o ser espiritual, um *ara-orùn*, antes de ir buscar seu destino (*orí*) na casa de *Ajàlà*, não só já tem *orí* (cabeça), como tem consciência (*èrí-okàn*) e livre arbítrio (*ifé-àtinúwa*), e que, por este motivo, o conceito apresentado pelo *awo*, que ele afirma ser de sua família de *Ifá*, conflita com o conceito mitológico apresentado por Abimbola, coletado do babalaô Aworinde Awotunde, conforme consta em seu livro publicado pela Unesco, a saber: *Sixteen Greats Poems of Ifa* (Dezesseis Grandes Poemas de Ifá).

Devido à complexidade do tema, e para que se registrem as informações, julgamos importante registrar as partes relevantes do debate. Seguem as imagens dos principais pontos debatidos.

O debate contou também com paralelos sobre nação e cantigas do Batuque. Quem desejar pode acessar debate completo aqui:

www.facebook.com/luizlmarins/posts/1116806875000765



Religião Obatalá Orisanlá no Brasil

Obatalá é o Orisa responsável por moldar as cabeças humanas, e, assim, a consciência humana.

Ele molda o barro com a mão. Nem todos Orís são criados iguais.

Alguns Orís podem ser mais perfeitos do que os outros.



Marcio Baptista Boa noite Luiz L. Marins.

Se me permites uma pequena parte.

Verdade, Obatala "confecciona" todas as cabeças humanas, bem como, todo o corpo humano. Isso nos remete a sermos seus filhos também.

Agora, o que não podemos confundir é que, pelo fato de Obatala ser o responsável pela confecção ou moldagem do corpo humano, que ele também seja o responsável pela consciência espiritual viva em cada Ori (divindade), já que não podemos confundir Orisa Ori com a cabeça física (a cabeça humana como parte de um corpo).

A divindade que confecciona o Orisa Ori, ainda no Orun, em todo seu sentido espiritual é Ajala, o "oleiro" de Edumare e é ele que torna o Orisa Ori um ser divino, pois é Orisa Ori que trará todo o destino da vida naquele corpo moldado por Obatala, quando ele o habitar.

Aqui temos o exemplo claro da união do espiritual com o material.

Ajala confecciona Orisa Ori (divindade), Obatala confecciona o nosso corpo (inclusive nossa cabeça física) e o nosso nascimento une ambos os trabalhos.

Este é apenas o meu aprendizado como iniciado na Isese Lagba, sem pretensão de corrigir qualquer outro entendimento.

Abraço.

Curtir · Responder · 1 · 12 de agosto às 19:08



Marcio Baptista Erick Wolffh, não sei exatamente o que o senhor entendeu.

Primeiro, não estou falando de minhas concepções. Estou falando daquilo que aprendo com pessoas yoruba de nascimento e sobre o entendimento deles que me fora transmitido. Meu entendimento disso é individual e alguns pontos pode divergir ou carecer de outras respostas para maior e melhor entendimento.

Sobre Ajala; ao moldar Orisa Ori molda o destino nele contido. A consciência espiritual deste destino.

A pessoa (homo sapiens sapiens) para ganhar consciência sobre isso é que precisará passar pelos rituais, do contrário ficará apenas em suposições, além do que, a consciência espiritual não tem relação com a consciência humana. Consciência espiritual está contida em Orisa Ori, consciência humana está relacionada ao cérebro humano e suas interpretações e entendimentos sobre sua vida.

Com relação a intelectualidade, não se esqueça que o cérebro é algo que se desenvolve dependendo dos estímulos à ele oferecidos.

E com relação a personificação do indivíduo, só acredito se ele tiver a consciência destas informações de seu Odu de nascimento e entendê-las, assim como pô-las em prática. Afinal, passar por um ritual não garante entendimento sobre seu significado, tão pouco, aceitação das informações nele reveladas.

Sobre Esentaye, não debatarei, afinal, é um ritual para o recém nascido e para seus familiares. Mas de forma genérica, é uma espécie de batizado.

Acho que agora fui mais detalhado.

Abraços cordiais.

Curtir · Responder ·  1 · 12 de agosto às 21:31



Luiz L. Marins Àse Baba Marcio ... obrigado por participar.

Quanto aos conceitos de Ori e Noção de Pessoa, venho produzindo vasto material, muitos já publicados na Revista Olorun, mas sempre haverá espaço para aprendermos algo.

Mas antes que iniciemos um dialogo que, tenho certeza, será proveitoso para todos, e com o qual espero aprender algo também, gostaria de entender a forma como conceitua este assunto.

Quer me parecer, corrija-me se estiver errado, que seu entendimento seria este (em resumo): a) Ajala cria ori espiritual, que é revelado no esentaye. b) Obatala cria o corpo e o ori físico. Portanto, a parte espiritual do ser humano seria criada por Ajala, e a parte física, por Obatala.

Permita-me adiantar que até mesmo o Isese Lagba é confuso no entendimento deste tema, apesar do vasto material produzido. A quase totalidade dos iorubas que conversei não dominam o tema, não com profundidade.

Por favor,

Curtir · Responder · 12 de agosto às 22:33



Marcio Baptista Bom dia Luiz L. Marins.

Eu é que agradeço a permissão de minha intromissão.

Perfeitamente, este é o entendimento; "Portanto, a parte espiritual do ser humano seria criada por Ajala, e a parte física, por Obatala."

Muitos não dominam este tema, porque, aos yoruba, estes debates nem são cogitados e portanto, o aprendizado deste conhecimento é empírico à sua cultura e à sua vida. O entendimento acontece simplesmente, sem filosofar sobre isso.

Outro porém Luiz, a maioria dos yoruba que sabem claramente explicar o tema, porque o dominam, dificilmente o farão para pessoas que não são iniciadas, alguns poderão até afirmar que não sabem à que você se refere ou darão explicações completamente evasivas. Antes de entenderes os conceitos religiosos sobre as divindades yoruba e seu culto dentro da Isese lagba, você precisaria entender o povo yoruba e seus costumes.

Veja o seguinte exemplo: se você, não iniciado, perguntar algo, que seja parte sigilosa de um ritual, um yoruba irá dizer que não sabe a resposta, provavelmente. Se um iniciado, que não fala o idioma yoruba, fizer a mesma pergunta, o yoruba explicará tudo no idioma yoruba e se ele souber o idioma desta pessoa ele traduzirá depois, pois, nunca você verá um yoruba dar uma explicação sobre Isese lagba, em assuntos referentes à iniciações ou segredos de Orisa, se não for no idioma yoruba primeiro, simplesmente porque eles entendem que o idioma yoruba é o idioma dos Orisa e quando falam, mesmo que para uma simples explicação, Orisa estará lhes ouvindo, pois, como sacerdotes, falam por Orisa aqui na Terra quando precisam orientar uma pessoa em uma dúvida ou esclarecimento ritualístico.

como sacerdotes, falam por Orisa aqui na Terra quando precisam orientar uma pessoa em uma dúvida ou esclarecimento ritualístico.

OBS: esta representação terrena de Orisa por seus sacerdotes, nunca substituirá a consulta pelo Ikin, opele ou merindilogun. Explicar algo que seja para prática humana, comportamento humano, rituais, etc é uma coisa, agora, tratar sobre destino ou da vida do consulente e seus problemas, somente Ifá poderá fazê-lo e aí não existe ser humano que tenha esta permissão, muito menos a ousadia e que se mantenha respeitável se o fizer.

Aqui no Brasil, na concepção sobre o comportamento dos sacerdotes, estamos anos luz atrás. Aqui, sacerdote vai para cabaré e posta fotos no facebook, lá, sacerdotes são exemplos de caráter para toda a sociedade. Agora, é claro que gente ruim existe em todos os lugares. Isso não posso negar. Então, todo o interessado precisa ficar atento aqui no Brasil sobre quem é que esta falando ser isso ou aquilo dentro da Isele Lagba. Eu por exemplo, sei da história de vida de meu Oluwo desde os três anos de idade e muito do que ele passou para aprender Ifá, então, minha confiança nele, por seu caráter, é inquebrantável. Agora, não pense que, basa ele dizer que algo funciona assim e pronto, eu acatarei, eu preciso saber sempre o porque disso ser assim ou assado, já que é o entendimento que me fará praticar com precisão para poder passar a informação à todos aqueles que se iniciarem também. De verdades prontas, estaríamos ainda nas cavernas.

Abraço.

Descurtir · Responder ·  1 · 13 de agosto às 03:57 · Editado



Marcio Baptista Erick Wolffh, por favor, não me leve à mal, mas algumas argumentações dispersam do que se debate.

Nesta sua frase:

"neste caso só vocês possuem esta formula da alquimia , correto?"

Quando dizes isso, eu poderia responder diretamente e sem a menor explicação que "SIM". Agora, isso traria uma polêmica sem tamanho, já que muitos dos praticantes das religiões afrodescendentes se feririam, simplesmente por não terem se apercebido de que eu falava apenas da cultura tradicional yoruba, isto é, por não entenderem que eu não estava comparando um conhecimento com o outro. Somente os iniciados na Isese Lagba entenderão este conceito de forma profunda, todos os outros (não iniciados apenas especularão sobre), assim como, somente os iniciados no Batuque é que entenderão profundamente este conceito, e aos não iniciados no Batuque, sobrará apenas especulações. Isso funciona para o Candomblé e todas as outras religiões afrodescendentes aqui no Brasil.

Então, entenda o seguinte, se vamos debater algo que falei, trazendo o conhecimento da Isese lagba, não adiantará você ficar contrapondo com o seu conhecimento religioso afro-brasileiro, já que a concepção de Orisa Ori está no extremo uma da outra. Agora, entenda também que, o seu conhecimento sobre Ori e sua concepção sobre ele, em nenhum momento está em questionamento, todavia, por não ser comparável para que eu julgue certo ou errado.

Assim, se não compararmos, ambos ganharemos. Você é praticante de uma religião afrodescendente que tem sua própria ótica sobre Ori e respeito isso, assim como dentro da Isese lagba existe a ótica própria sobre Orisa Ori,

sei como é, então não falarei. E dentro da Isese Lagba, eu Ori sempre receberá os ebo individualmente, pois é entendido como um Orisa independente de vínculos com os demais Orisa.

Então, tenha certeza que, falando de Isese Lagba, no tema Orisa Ori, com certeza, somente os iniciados na Isese Lagba é que possuirão esta "fórmula da alquimia" à que me refere, assim como, apenas os iniciados em um dos cultos afrodescendentes é que possuirão o entendimento da sua própria "fórmula da alquimia" sobre este tema Ori. Cada um com seu conhecimento.

Com relação à isso que escreveste:

"se não garante, o que faz com que a pessoa queira passar, só por dizer que passou?"

Não, não é isso. Nenhuma religião dará garantias de que o iniciado entenderá e aceitará seu destino, isso é totalmente dependente dele. Exatamente como não existe uma lei que obrigue um marginal a seguir todas as outras leis, o que faria ele deixar de ser um marginal, segui-las dependerá dele.

Um exemplo religioso; uma pessoa, após seu Ifeja, descobre que seu ewo (proibição) é com a cor vermelho, então, vestir roupas vermelhas seria agir contrariando seu ewo, mas, caso ela vista e siga vestindo, isso será um problema dela, pois é ela que precisará entender porque isso é um ewo em sua vida e que, agir contrariamente trará o prejuízo alertado e quando este prejuízo chegar, não adiantará alegar que sua iniciação deu errado, afinal, posteriormente à iniciação, a pessoa seguiu fazendo o que sempre fez, vestindo-se de vermelho. Entendeu?

"Se não há garantias, então as pessoas precisam pensar se vale mesmo a pena passar ou não?"

"Se não há garantias, então as pessoas precisam pensar se vale mesmo a pena passar ou não?"

Aqui, eu não entendi a que tipo de garantias o senhor se refere, já que eu falei de garantias sobre o "entendimento" da iniciação, apenas, pois isso dependerá dele mesmo. O exemplo à cima mostra claramente à que e refiro.

Bom, estou tentando deixar claro do que falo e portanto, não debatarei outros temas fora deste "Orisa Ori e sua moldagem por Ajala e o corpo físico criado por Obatala" na visão da isese Lagba, pois, do contrário tornar-se-a uma discussão de quem está certo ou errado e não tenho este propósito. Então, se falarmos de Isese lagba não discutirei os conceitos de Candomblé ou Batuque etc, e se falarmos destes outros, não discutirei argumentando com os conceitos da Isese Lagba, já que, toda comparação é injusta, neste caso específico, pois são religiões completamente diferentes.

Descurtir · Responder ·  2 · 13 de agosto às 03:25 · Editado



Luiz L. Marins Bom dia a todos! ... grato Baba Marcio pelas respostas.

Antes que eu faça minha dissertação, para que seja justo e haja com responsabilidade, gostaria de saber, com todo respeito, se o ensinamento (abaixo) ouviu de seu babalaô, ou se é fruto de seus estudos e observações pessoais (tenha em mente, por favor, que isto é apenas um pedido de esclarecimento).

"...Portanto, a parte espiritual do ser humano seria criada por Ajala, e a parte física, por Obatala..."

Curtir · Responder · 13 de agosto às 11:11 · Editado



Marcio Baptista Senhor Erick, cinco casas ou 50 casas com as mesmas práticas não determinam uma prática comum dentro do Batuque, ainda mais em um universo de 60 mil casas. Sem mais.

Luiz L. Marins, agora que encerrei minhas argumentações com o senhor Erick Wolffh, lhe responderei.

Nosso Oluwo Baba Niyi, assim como seu irmão, o Baba Araba Awodiran, possuem o conhecimento claro de que nossos corpos são feitos por Obatala, mas em nenhum momento afirmam que é este Orisa que molda o Orisa Ori, pois possuem o exato entendimento de que Orisa Ori, como elemento abstrato e portanto, espiritual, é moldado por Ajala.

Agora, separemos "parte espiritual" de espírito, pois são coisas diferentes. Orisa Ori não é o espírito, a alma de uma pessoa. Orisa Ori é um Orisa individual que habitará um corpo físico feito por Obatala.

Então, respondendo sua pergunta: sim, são informações que aprendi como meu Oluwo. Eleda é o Ori vivo no orun, este nunca morre e concentra todo o conhecimento de vidas vividas aqui na Terra, portanto, Orisa Ori não tem relação com a cabeça física moldada por Obatala, como órgão do corpo humano e só ganha o mesmo conceito depois do nascimento do feto, pois é aí que existirá a fusão do crânio humano, e assim, do cérebro, como gerenciador de nossas decisões terrenas com o Orisa Ori, que possui o registro de nosso destino, onde ambos, por esta união, assumirão o mesmo conceito de divindade aqui na Terra.

A maior prova disso é que, a cada vez que nosso corpo morre, para que nosso Ori possa retornar à Terra, Obatala terá que fazer um corpo novo, automaticamente, um novo crânio, isto é, uma nova cabeça física. Mas o Orisa Ori nunca mais será reconstruído, uma vez feito por Ajala, pois ele não tem o caráter findável como o elemento físico "corpo humano" (cabeça física).

Descurtir · Responder · 2 · 13 de agosto às 19:43 · Editado



Luiz L. Marins Corroborando nosso pensamento, veremos a seguir uma imagem da publicação de Chief Fama na qual ela conceitua três tipos de Ori:

A complexidade e a importância do tema impõe a necessidade de citar um itan recolhido e publicado por Wande Abimbola, que mostra outra visão conceitual de Ori, diferente do que aqui foi exposta pelo Baba Marcio (com todo respeito).

As informações a seguir são parte da tradição oral recolhida por Wande Abimbola (1975), através do babalaô Aworinde Awotunde, Ilé Olobedu Compound, Osogbo, em Dezembro de 1968, como parte de sua tese de doutoramento.

Primeira publicação: ABIMBOLA, Wande. Sixteen Greats Poems of Ifa. Unesco, 1975.

Segunda Publicação: ABIMBOLA, Wande. IFA, An Exposition of Literary Corpus, Oxford University Press, Nigeria, 1976.

Ver também: ABIMBOLA, Wande – A concepção lorubá da Personalidade Humana, 1971, p. 9, como leitura oferecida no Congresso Internacional para Noção de Pessoa, Paris. (disponível no meu site, em Artigos)

ODU OGBEYONU

ODU OGBEYONU

[...]

Tres seres espirituais estão indo à casa de Ajala para pegar Ori.

Ifá diz nos versos 81 e 82 que Òrúnmilà toca a cabeça de Afúwàpé (o personagem principal) com os instrumentos de Ifá "antes" dele ir para a casa de Ajala escolher seu ori [destino].

81. Ni Òrúnmilà bá kó Ifáa rè

82. Ó fi kan Afúwàpé lóri

81. Orunmila então pegou seu instrumentos divinatórios

82. E tocou a cabeça de Afúwàpé com eles

No verso n. 255, Ifá diz que, após Afúwàpé receber o Ori (destino) das mãos de Ajala, ele o fixa em seu Ori (cabeça), reafirmando nossa afirmação anterior.

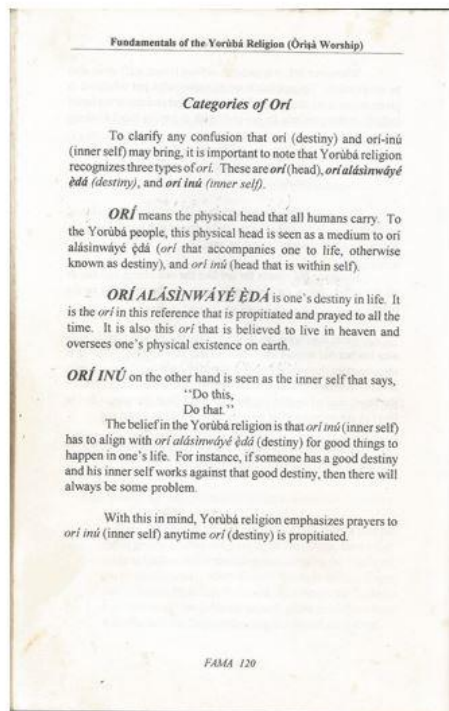
255. Ni Afúwàpé bá gbé e kari

"Afúwàpé então fixou-o sobre sua cabeça"

Segue o itan, com a vinda de Afuwape para o ayé.

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES:

Estes versos mostram que o ara-orun já é um ser completo anteriormente criado por Obatala, antes dele ir para a casa de Ajala pegar seu ori (destino), e isto inclui Ori [cabeça]. Assim, Ifá confirma a afirmação de Dhadar Faseyi, origem deste post.



ALGUMAS CONSIDERAÇÕES:

Estes versos mostram que o ara-orun já é um ser completo anteriormente criado por Obatala, antes dele ir para a casa de Ajala pegar seu orí (destino), e isto inclui Ori [cabeça]. Assim, Ifá confirma a afirmação de Dhadar Faseyi, origem deste post.

Cabe ressaltar que, segundo Abimbola (1971), Ajala não é considerado pelos iorubás uma divindade, tal qual é apresentado nas religiões afro-brasileiras.

As informações são de pessoas que pertencem ao Isese Lagba, portanto, tradicionais, já publicadas, e que podem ser acessadas por qualquer pessoa, iniciada ou não, seja no Isese Lagba na Nigéria, ou na diáspora.

Corroborando nosso pensamento, veremos a seguir uma imagem da publicação de Chief Fama na qual ela conceitua três tipos de Ori:

- a) Ori Ode > cabeça física.
- b) Ori Alasiniwaye Eda > que é o orí destino feito por Ajala.
- c) Ori Inu > a cabeça espiritual.

Quero ressaltar que estes conceitos de Ori assim colocados por Chief Fama são uma força de expressão, uma analogia, não significam que Ori (cabeça) está separado do corpo (ara). Não gosto de usa-los. Prefiro dizer apenas ara-aye, ara-orun ... pois fica subentendido que é um ser completo.

Este Itàn será publicado na próxima Revista Olorun ficando desde já como sugestão de leitura.

Curtir · Responder ·  1 · 13 de agosto às 21:08 · Editado



Marcio Baptista Então Luiz L. Marins, tudo o que você postou de Abimbola só confirma o que escrevi, pois, os seres espirituais que buscam seus Ori na casa de Ajala são Eleda (o ser espiritual) e são citados três porque se está exemplificando três formas diferentes de destino. Até, porque, Eleda, todos nós possuímos um individualmente. É ele que possui o registro de todas as nossas existências e é por isso que o Odu de nascimento revelará o passado, o presente e o futuro do recém nascido.

Então, se é Eleda que vai à casa de Ajala, como poderia ele ter sido criado por Obatala?

Não confunda Obatala moldar o corpo humano e dotá-lo de um cérebro, para que, com ele, consiga acessar o divino através do desenvolvimento de seu intelecto e pelo aprofundamento iniciático, com o ser espiritual Eleda que é a nossa representação espiritual oriunda diretamente de Olodumare.

A estória apenas mostra três possibilidades, mediante o ebo recomendado por Ifá à cada um deles e àquele que realiza o devido pagamento à Ajala sai de sua casa com um bom Ori, isto é, um bom destino.

Luiz, me permita uma observação que facilitará seu entendimento destes textos que utiliza. (apenas uma sugestão despretensiosa)

Não conseguirás jamais entender todo estes conceito simplesmente porque, onde um yoruba fala Ori, outro falará Eleda e outro dará outra nomenclatura, destoando o leigo de forma que ele jamais consiga chegar à uma conclusão.

Sabe porque isso ocorre? Porque, para os yoruba iniciados na Isese Lagba, eles partem do seguinte princípio; se você não é iniciado, que diferença fará na sua vida saber como é!!! (falando do culto à Orisa)

Sabe porque isso ocorre? Porque, para os yoruba iniciados na Isele Lagba, eles partem do seguinte princípio; se você não é iniciado, que diferença fará na sua vida saber como é!!! (falando do culto à Orisa)

A maioria das pessoas utiliza Wande Abimbola por ele ser um porta voz da cultura de yoruba para o mundo, mas, quase ninguém sabe que ele é um dos anciãos que é contra a revelação dos segredos de Ifá para qualquer pessoa que não seja yoruba de nascimento, principalmente para os ocidentais.

Ele entende que estes segredos são um patrimônio exclusivo do povo yoruba, portanto, nunca você terá profundidade nos textos dele, ainda mais quando escritos em "inglês" (livros por exemplo), porque, todo yoruba, também entende que o idioma dos Orisa é o idioma yoruba, então, quando se traduz para outro idioma, não se estaria falando a língua dos Orisa, desta forma, seus segredos jamais devem ser revelados. Por isso os Babalawo tem obrigação de aprenderem o idioma, já que, rezar para Orisa em português, por exemplo, nunca seriamos ouvidos por Orisa. A coisa é muito mais complexa do que vais achar explicado em materiais publicados.

Então, como sugestão, para que desempenhe de forma mais produtiva seu trabalho, ao utilizar textos escritos por ele e por outros autores, antes de qualquer conclusão ou teoria sobre o tema, procure um Babalawo brasileiro que tenha morado na Nigéria, pois ao morar lá, terá um entendimento muito mais amplo da sociedade yoruba e, que esteja disposto a revelar o que de fato os yoruba querem dizer com o que está escrito, pois, no meu entendimento, de outra forma sempre cairá no mesmo problema, ler meias e superficiais palavras sobre o que quer que seja, que trate de Orisa.

Curtir · Responder ·  1 · 13 de agosto às 22:41



Valney Vianna Adendo:

Luiz L. Marins tocou num ponto agora que me trouxe um problema sério quando questionei a um "mais velho".

Se Ajala não é Orixá, o que é?

O sujeito pulou pra lá, pulou pra cá, deu três piruetas, sete cambalhotas, falou, não disse me perguntou se entendi e em minha negativa...

rs...

deu ruim...rs

Curtir · Responder · 13 de agosto às 21:23



Luiz L. Marins não sei, entendo que é a personificação de um abstrato;
"acredita-se que"... portanto, uma questão de fé, e a partir disso, cada segmento
busca seu próprio argumento.

Curtir · Responder · 13 de agosto às 21:32

Ajàlá, o oleiro, acredita-se ser um devedor incorrigível e uma criatura descuidada e irresponsável. Provavelmente, por este motivo, ele não é reconhecido como uma divindade.²² De qualquer forma, quando *Ajàlá* termina de moldar as cabeças, ele as coloca no depósito. Mas, a maioria dos *orí* [cabeças-destino] não foram feitas com cuidado, porque algumas, ele esquece de cozer, outras foram mal feitas, enquanto outras foram queimadas no forno. Como ele deve para muita gente, ele sempre escondese, fugindo de seus cobradores, descuidando-se de alguns *orí* [cabeças-destino] que estão no forno, que terminam por queimarem-se. *Ajàlá*, por causa de sua falta de cuidado e

irresponsabilidade, é o responsável por moldar muito mais cabeças [orídestino] ruins, do que boas.

O ato de estar selecionando *orí* [destino] na casa de *Ajàlá*, é reconhecido como livre-arbítrio. Todo indivíduo é livre para selecionar qualquer tipo de *orí* [destino] que ele deseja, seja grande ou pequeno, assado ou sem assar. Uma vez que, a maioria das cabeças

Extratos de: "A concepção Ioruba da Personalidade Humana", Wande Abimbola. Disponível em: <http://www.luiizmarins.com.br/p/artigos.html>



Marcio Baptista Luiz L. Marins, veja bem, existem Orisa que não são Orisa, e aí você me perguntaria: o que são então? Como o senhor Valney Vianna já perguntou aí, anteriormente. Bom, para que você entenda o que escrevo e porque certas respostas não estarão públicas, sugiro que ouça este programa que foi gravado à poucos dias atrás, exatamente aos 34 minutos e 05 segundos, onde o Babalawo Ifadayo Elebuibon cita uma frase sobre alguns Orisa não serem Orisa. Mas, logicamente que ele também não explica, pois isso não nos é permitido falar com quem não é iniciado.

(link do programa: <https://www.youtube.com/watch?v=kiO5Z2TMTgY>)

Então, como este exemplo, você encontrará os mais diversos textos que, quando comparados com outros que tratem do mesmo tema, poderão parecer até antagônicos. Isso, não acontece porque as pessoas yoruba que escrevem não sabem do que estão falando, e por isso se contradizem, mas é apenas porque, quem irá ler (não iniciado) não sabe do que o autor está falando. Isso é para que as informações não saiam por aí à fora. Os segredos devem ser mantidos em segredo por isso são feitos severos juramentos e um iniciado que quebrar estes juramentos, sendo descoberto, jamais poderá colocar os pés em solo nigeriano.

Ao contrário, uma pessoa iniciada, que estude os milhares de materiais disponíveis, quando encontrar textos que pareçam se contradizer, conseguirá entender que ambos falam a mesma coisa, mas com nomenclaturas, lugares, adivinhos, divindades, etc., diferentes, pois, nada se contradiz e tudo estará explicado ao iniciado nos versos de Ifá.

Dar nexos à escrita yoruba, não é nada fácil quando não se vive no meio deles, acredite, pois, nem tudo o que está escrito literalmente é o que quer dizer quando o tema é Orisa.



Luiz L. Marins Senhor Marcio ...

Diferente do que afirma, os textos de Abimbola e Fama são claros, contestando abertamente seu conceito de Ori. Mas cada um interpreta como quiser. O Estado é laico e o culto é livre, diz nossa constituição. O leitor é inteligente e saberá compreender o sentido.

Sua escola de Ifa interpreta a Noção de Pessoa loruba dessa forma, mas não significa que seja a verdade de todo o Isese. Como vimos, há outra linha de pensamento sobre Noção de Pessoa loruba, completamente diferente desta que nos ofereceu (muito obrigado, mas não adotamos).

Outrossim, o material de pesquisa é público, portanto, não existe este segredo que o senhor se refere. Não sei porque quer criar uma áurea de mistério, quando estamos debatendo ideias e filosofias públicas, e não de fundamentos restritos.

Também não sei porque, ao invés de falar sobre os conceitos do material que foi por mim postado para estudo, preferiu qualificar-me como alguém que não tem entendimento, e que não sabe produzir satisfatoriamente. Foi lamentável.

Assim, dispense sua sugestão, mas respeito seu direito de acreditar como quiser. Caso deseje aprender um pouco mais sobre Noção de Pessoa loruba pode baixar gratuitamente o material disponível no meu site, na seção artigos.

Àse!

Curtir · Responder ·  2 · 13 de agosto às 23:32 · Editado



Marcio Baptista Senhor Luiz L. Marins, em nenhum momento quis desqualificá-lo, se entendeste assim, eu é que lamento.

Eu respeito seu trabalho e o acho um dos poucos brasileiros que se pode levar à sério, mas, respeito seu pesar pela minha sugestão e se não entendes como positiva, ok, não há problema nenhum de minha parte.

Seja feliz e que aquilo que o senhor acredita lhe proteja e abençoe sempre junto com sua família.

Cordial abraço.

Curtir · Responder · 13 de agosto às 23:26

DEBATE: BABALAÔ MARCIO BATISTA vs TODO POVO BRASILEIRO

Editorial

Outubro de 2015

Para que se registre como informação às futuras gerações, publicamos a resposta da embaixadora do *Aláààfin Òyó*, Sra. Paula Gomes, ao babalaô do *Ìsèsè Làgbà* Afro-brasileiro, senhor Márcio Batista publicado em sua página na data 20/09/2015.

Apresentaremos primeiro as questões levantadas a todo povo brasileiro, no dizer do babalaô Marcio Batista, seguindo-se as respostas de Sra. Paula Gomes.

INÍCIO



Marcio Baptista

Estava eu participando de um debate na página do senhor Luiz L. Marins e lancei estas cinco perguntas. Estou direcionando estas perguntas aos brasileiros que fazem parte de um culto afrodescendente praticado aqui no Brasil.

1 - Os brasileiros seriam capazes de reconhecer que; os sacerdotes nigerianos de *Òrìṣà (Olóòrìṣà)* da *Isese Lagba* consultam seu *erindilogun* pelos dezesseis *odu Ifá* principais, conhecidos como *odu meji*?

2 - Os brasileiros seriam capazes de reconhecer que; dependendo do Odu Ifá saído na consulta do *erindilogun*, estes *Olóòrìṣà* nigerianos orientam o consulente a procurarem um *Bàbáláwo*?

3 - Os brasileiros seriam capazes de reconhecer que; uma criança nigeriana, ao nascer, passa pelos rituais de *Esentayé*?

4 - Os brasileiros seriam capazes de reconhecer que; é no ritual de *Esentayé* que são descobertas as informações do destino desta criança, isto é, o que ela deverá ser dentro da *Isese Lagba*? (Quando direcionada à ser um religioso evidentemente)

5 - Os brasileiros são capazes de reconhecer que; aos nigerianos da *Isese Lagba* pouco importa se, nós ocidentais, seguiremos nosso destino ou não, segundo a *Isese Lagba*?

Se alguém puder e quiser responder, por favor, na ordem e de forma bem objetiva, agradeço muitíssimo."

RESPOSTA DA SRA. PAULA GOMES



Pgculturalfoundation Oyo

Estimado Márcio Batista e todos presentes neste debate, bom dia. Tenho estado a acompanhar este debate e só agora tive oportunidade de participar. E com grande respeito a todos que vou comentar tudo o que tenho lido e principalmente responder as suas perguntas, não como brasileira, mas sim

como portuguesa. Todos os dias tento aprender um pouco mais da realidade desta religião e ciência natural do povo ioruba.

Não sou importante, nem detentora da sabedoria total, este debate na internet tem que unir e reforçar a preservação desta religião que está em vias de extinção na origem, Nigéria ou Iorubalândia, e não impor ou discriminar.

Não interessa a forma como se cultua, interessa sim o que se sente dentro e na verdade a diáspora tem feito um trabalho fantástico contra a intolerância religiosa, mas acabam por se dividir por motivos sem fundamento que acabam em conflitos e discriminação dentro da própria religião.

E do conhecimento de todos que o povo africano foi escravizado e muito sangue foi derramado em prol de preservarem a identidade num mundo desconhecido. Tem que ser respeitadas.

Várias nações com vários conhecimentos se uniram para vencerem a perseguição e discriminação. O mesmo continua porque não se unem todos, Batuque, Candomblé, Orumilá, Umbanda, etc.; significa que dentro da própria religião tradicional continua a discriminação, intolerância e imposição. No fundo, se formos analisar o fundamento da religião tradicional ioruba, baseia-se como todas as outras religiões, de como o universo foi criado.

A crença tradicional ioruba vê o mundo feito de dois reinos conectados:

- O mundo visível que é chamado *Ayé*.
- O mundo espiritual invisível que chamado *Òrìṣà*.

Estes dois reinos conectados formam poder que se chama *ÀṢE*, equilíbrio entre a matéria e o espírito, que o resultado é vida-longa.

O Criador Supremo governa sobre todo o universo, delega seus poderes de criação aos *irunmole*s que se manifestam em elementos da Natureza.

A essência desta religião revela as formas em que os seres humanos podem estar em harmonia com as energias da natureza e do universo. É a base para a compreensão do início e fim de vida. Pode ser melhor descrito como a medição da vida.

Com isto quero salientar que o fundamento principal desta religião é ter vida longa. No entanto, é de salientar de que a Nigéria é composta de cerca quinhentas tribos distintas com línguas diferentes com cultos diferentes.

Falando da parte Ioruba, todos sabemos que o progenitor é Odudua, mas foi o império de *Òyó* uniu várias tribos, incluindo o povo de Dahomey, Togo, Ghana, etc. em que o Ioruba que é hoje falado com o Ioruba de *Òyó* e que acabaram por se misturar. Hoje em dia, várias tribos mantêm até ao dia hoje

os seus dialetos, cultos e tradições, além de falarem ioruba; por isso se encontram várias formas de cultuar dentro do território Ioruba.

Todas as formas de cultuar são validas para que se tenha uma “vida-longa” na terra, pois esta é a base. Não se impõe nenhuma forma de cultuar em nenhuma tribo ou território.

A religião tradicional dos Orixás, tem como base o Criador Supremo. Como já foi visto e dividem-se em vários segmentos ou Orixás que tem várias funções. Estes segmentos são distintos, independentes e únicos, unidos por 1 elemento, o Criador Supremo. Então quero dizer que todos os cultos de *Òrìsà* são independentes, e não dependentes.

No trabalho presente que executo com o *Aláààfin*, tentamos não só motivar e valorizar os seguidores desta religião dos vários segmentos mantendo os

princípios base quase intactos, para que não se percam os valores de origem e que sejam passados de geração para geração.

Com base em todo o trabalho feito até ao dia de hoje a realidade aqui é diferente do que e passada para a diáspora.

1. Assim como na diáspora existe intolerância religiosa aqui também, ao ponto de a palavra *Òrìṣà* ter que ser omitida. Então, começou se a utilizar a palavra "*Iṣese Lagba*", que significa a cultura antiga. Esta nova designação pode ser utilizada, nada de errado, mas, na verdade, está se a criar uma outra realidade, e se está a fugir da origem, pois a religião dos iorubas chama se *Òrìṣà*.

Quero dizer com isto que infelizmente continua a descriminação ao *Òrìṣà* e há que lutar pela verdade, pelas origens, não perder a essência.

2. **Ifá não é religião.** A palavra significa “o ato oral de dar a mensagem”, que tanto pode ser do *obi*, do *orogbo*, dos dezesseis búzios, dos *ikins*, do *opele* ou de outra forma divinatória. Infelizmente esta palavra está a perder o significado da sua origem, e está a ser utilizada como forma de impor uma nova realidade **que não existe e que não é verídica.** (Os grifos são nossos)

3. Vou tentar responder as suas perguntas com base no trabalho que executo diariamente e com todo o respeito, pois temos todos que lutar juntos para conseguir preservar este patrimônio maravilhoso e todo o conflito acaba por ser amor e luta por uma causa.

a) *Eerindilogun* não nasceu do dito *Ifá*. Para melhor entenderem, os *odus* são independentes e não existem *odu meji* no *eerindilogun*, que é totalmente independente do *ikin*. Existem *odu* no *eerindilogun* que não existem em *Ifá*. Os dois são válidos e totalmente independentes e segundo a tradição o

eerindilogun é a forma mais antiga de Eledumare passar a sua mensagem na terra, isto antes do Ifá.

b) Bàbáláwo significa Bàbá Awo o pai do segredo, todos os sacerdotes que aprendem tantos os ikin como o Eerindilogun e quando finalizam um período de estagio, tornam se awos. Podem ser de Òrúnmilà, Sàngó, Òsun, Iyemoja, Obátàlà, etc.

Nenhum sacerdote de Sàngó ou outro Òrìsà depois da leitura do eerindilogun orienta ou encaminha para o sacerdote do Òrìsà de Òrúnmilà para resolução do problema, todos são aptos para resolver. Só será reencaminhado para Òrúnmilà se o problema for relacionado com este Òrìsà, e a ética é de respeito dentro dos cultos de Òrìsà.

c) O esentaye é tirado ao terceiro dia do nascimento da criança. Os sacerdotes que seguem o eerindilogun, como Sàngó, Obátàlà, Òsún, Iyemoja, Oya...

tiram o *odu* com os dezesseis búzios para saberem principalmente a que *Òrìṣà* a criança pertence, que tipo de criança.

Os sacerdotes de *Òrúnmìlà* tiram o *odu* com os *ikin* ou *opele* com a mesma finalidade. **O *odu* que sai neste terceiro dia não é valorizado** ao ponto de a pessoa seguir na sua vida este *odu*, pois só vem dar uma mensagem e fazer os rituais. Na verdade, o *odu* importante é o *odu* da iniciação ao *Òrìṣà*. (O grifo é nosso)

Agora, como ficam *Ògún*, *Egbe Alaso Osun*, os *Oloje* entre outros? São outros cultos independentes e válidos que não dependem de *eerindilogun* e *ikin*.

Eles também fazem o *esentaye* para as suas crianças. O *esentayé* é feito com *obi*, *orogbo* e *atare*. **Não tiram *odu***, pois não faz parte da prática deles no culto. A sabedoria do *esentaye* é saber se a criança pertence ao *Òrìṣà* de família, ou outro, e fazer os rituais para o *Òrìṣà*. (O grifo é nosso)

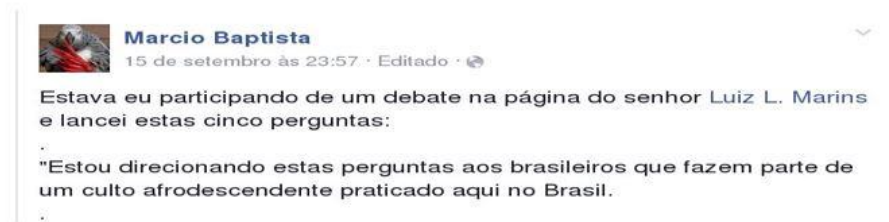
Estes três últimos cultos não se guiam por *odu*, e quando são iniciados no *Òrìṣà*, **não raspam a cabeça**, tem a sua forma única de iniciação. (O grifo é nosso)

Não podemos impor uma só forma, temos que respeitar, cada um tem o seu caminho. Todos são importantes, únicos, especiais e independente. Com muito carinho a todos e agradecida lerem a minha participação.

Fonte disponível no Facebook:

https://www.facebook.com/marcio.baptista.98/posts/1713094728924961?__mref=message_bubble

Imagens comprobatórias das publicações:





Pg cultural foundation Oyo Estimado Marcio Baptista e todos presentes neste debate, bom dia, tenho estado a acompanhar este debate e so agora tive oportunidade de participar. E com grande respeito a todos k vou comentar tudo o k tenho lido e principalmente responder as suas perguntas, nao como brasileira, mas sim como portuguesa. Todos os dias tento aprender um pouco mais da realidade desta religiao e ciencia natural do povo yoruba. Nao sou

NAÇÕES AFRO-BRASILEIRAS: EXTRATOS

Erick Wolff

20/09/2015

INTRODUÇÃO

Apresentamos neste breve trabalho alguns extratos de textos de outros autores que, na minha ótica, apesar de pequenos na quantidade de linhas, são grandes na explicação do conceito.

Busca-se hoje legitimar-se como nação pura, com origens na África, elaboram linhagens sucessórias, sempre com origem em algum africano que nunca se poderá comprovar, nem sua existência ou origem. Algumas casas desenharam árvores genealógicas, elaboram teses, e produzem vasta documentação.

Porém, tudo isto é inútil porque, ainda que se consiga (honestamente) documentar algo, o conceito de nação afro-brasileira difere na origem. Ela nasceu “aqui”, na diáspora, embora suas bases tenham vindo da “matriz”. Tudo foi elaborado aqui adaptando-se à nova realidade. Tanto ontem, como

hoje. Até mesmo o novíssimo segmento chamado Ixéxê Lagba, é uma religião afro-brasileira moderna.

Uma nação tradicional legítima só existe em seu local de origem. Fora de suas fronteiras, todos são diáspora, não importa o nome que se rotule, ou uma suposta origem na matriz que se queira provar.

Seguem os extratos.

EXTRATOS

“ No Brasil, a expressão “Nação de Kétu” indica uma modalidade de Candomblé, e não o reino ioruba. É uma expressão que se tornou símbolo dos antigos africanos para cá trazidos, e que definiu o sistema religioso aqui professado [...]” (BENISTE 2008, P. 116, nota. 1).

"[...] A falecida ialorixá Aninha afirmava com orgulho: "*Minha seita é nagô puro*". Dizia isto no sentido de que a nação de sua seita, de seu terreiro, e que eram os padrões religiosos em que ela, desde menina, se formara, era nagô. Aí se deve entender nação-de-santo, nação-de-candomblé.

Porque, no caso de Aninha, ela mesma era, e se sabia etnicamente descendente de africanos gruncis, um povo que ainda hoje habita as savanas do Norte de Ghana e ao sul do Alto-Volta e que nenhuma relação étnica ou histórica tinha com iorubas até o tráfico negreiro [...]

"[...] A nação, portanto, dos antigos africanos na Bahia foi aos poucos perdendo sua conotação política para se transformar num conceito quase exclusivamente teológico. Nação passou a ser, desse modo, o padrão ideológico e ritual dos terreiros [...]. " (COSTA LIMA 1974).

“ A participação dos antigos africanos iorubas aqui trazidos em meados do sec. 19, cientes de sua permanência pelos laços familiares criados, começou a se organizar em pequenas reuniões, desejosos de estabelecerem um sistema religioso que mantivesse viva suas tradições.

Foram discutidos o modelo de culto, os ritos que seriam empregados e os que deveriam ser abolidos, por não se enquadrarem com a forma cultural da terra. Alguns dos temas revistos por esses ancestrais e legados às gerações posteriores podem ser assim resumidos:

- [...]
- O local de culto do candomblé seria centralizado como culto a todos os orixás, e seu dirigente, conhecedor de todos estes cultos.

- Rituais específicos que eram realizados em terras iorubas e ligados às tradições de cidades foram revistos, outros foram criados, como o ipadê, ipeté, lorogun, olubajé, e aqui concentrados em um único local.
- O culto de iniciação ao orixá passou a ser individual e sem a noção de família biológica, criando-se assim a família de santo.
- O transe de expressão substituiu o transe de possessão.
- A utilização do adoxu como marca que distingue o iniciado substituiu todas as outras formas utilizadas em terras iorubas, por exemplo, o "oxu", tufo de cabelos deixado no alto da cabeça nos rituais de Xangô.
- [...]” (BENISTE 2008, p. 325)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como vimos, o conceito de nação afro-brasileira caminha junto com o entendimento que, a partir do que veio (e ainda vem) da matriz, tudo foi adaptado aqui, para existir da forma que aqui existe. Esta adaptação foi necessária para a sobrevivência de uma cultura tradicional fora de sua origem, e ainda é até hoje.

Talvez seja o caso de nos séculos XX/XXI estarmos vendo o que poderíamos chamar de “segunda diáspora ioruba”.

REFERÊNCIAS:

BENISTE, José. *Orun-Aye*. Ed. Pallas, Rio de Janeiro, 2008 [1997].

COSTA LIMA, Vivaldo. "O conceito de nação nos candomblés da Bahia". Comunicação apresentada pelo ao *Coloque Negritude et Amérique Latine*, promovido pelo governo do Senegal e Unesco, em Dacar, de 7 a 15 de Janeiro de 1974.

A FEITIÇARIA NA ESTÉTICA RITUAL NAS RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA¹

EDGAR RODRIGUES BARBOSA NETO

Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGAS/MN/UFRJ), e Professor Adjunto da Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais (FAE/UFMG)

¹ Uma versão parcial deste texto foi apresentada no GT "Novos modelos comparativos: investigações sobre coletivos afroindígenas" na 36ª Reunião da ANPOCS ocorrida na cidade de Águas de Lindóia no ano de 2012. Agradeço a Marcio Goldman e a Beatriz Perrone Moisés, coordenadores do GT, e a todos os demais participantes pelos comentários feitos àquela ocasião e principalmente pela disposição para criar um espaço tão propício à criatividade teórica e à experimentação conceitual. Agradeço também a Marina Vanzolini, com quem divido o prazer do ofício e um sem-número de conversas sobre este tema que igualmente nos fascina.

Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil

Cadernos de campo, São Paulo, n. 23, p. 1-381, 2014

RESUMO

Este artigo retoma uma parte dos materiais etnográficos relativos à feitiçaria aos quais dediquei um capítulo de minha tese de doutorado, consagrada à descrição de três casas de religião de matriz africana, todas situadas no sul do Rio Grande do Sul.

Meu objetivo é demonstrar que os espíritos, não obstante invisíveis, dispõem de um significativo lado material, de tal maneira que o agenciamento ritual desses seres supõe um delicadíssimo trabalho artesanal, o qual inclui maneiras específicas de aproximar e separar determinados alimentos e

ingredientes culinários, mas também o uso cuidadoso de certos objetos, lugares e palavras.

Esse é o caso da criação ritual implicada na feitiçaria, objeto privilegiado por este artigo, mas cuja compreensão parece exigir a descrição de uma parte do que acontece durante o rito de iniciação. Eis, portanto, sua hipótese de fundo: a criação ritual é a expressão de uma relação de transformação entre diferentes ritos.

PALAVRAS-CHAVE Feitiçaria; Estética; Ritual; Religiões de matriz africana no Brasil; Rio Grande do Sul, Batuque.

INTRODUÇÃO

Este artigo é parte da pesquisa da qual resultou minha tese de doutorado, e retoma parcialmente, mas sem modificações substanciais, a descrição que dediquei ao complexo ritual da feitiçaria (BARBOSA NETO, 2012). O trabalho de campo foi inteiramente realizado na cidade de Pelotas, no sul do Rio Grande do Sul, entre os anos de 2006 e 2011. Durante esse período, acompanhei a vida cerimonial e cotidiana de três casas de religião de matriz africana, cada uma das quais procurei descrever de um modo que me permitisse, simultaneamente, destacar suas diferenças e integrá-las comparativamente em um mesmo conjunto sócio cosmológico. Tendo em vista que seria impossível retomar aqui essa descrição, fornecerei, no decorrer do texto, apenas aquelas informações etnográficas que me parecerem mais necessárias à compreensão do seu argumento.

Antes de prosseguir, contudo, eu gostaria de esboçar brevemente o que talvez seja um meta comentário sobre aquilo que o leitor poderá encontrar neste texto, e que é também uma espécie de explicação acerca de sua relação com o tema ao qual é dedicado este dossiê.

A comparação com a etnologia indígena, no plano molecular em que este texto a pratica, é o dispositivo de contra feitiçaria do qual dispõe o antropólogo para descrever as religiões de matriz africana como se elas não tivessem qualquer relação com um tipo de antropologia que, durante certo tempo e mesmo ainda hoje, as capturou (entenda-se enfeitiçou) com suas poderosas formas molares do tipo "mercado religioso", "urbanização", "intelectualização", "invenção da tradição", "esfera pública", "sociedade de classes", "legitimação" etc. – para uma crítica decisiva a tudo isso, ver Banaggia (2008). Entendo que a "morte branca do feiticeiro negro" (e foram várias), foi, sobretudo, um assassinato teórico, isto é, um branqueamento

conceitual. O “feiticeiro negro” é um pouco como a filosofia, a qual, para lembrar Deleuze, só morre se for assassinada. A aposta deste artigo é que a “indigenização conceitual” das religiões de matriz africana, que venho tentando pensar desde minha tese de doutorado, não as torna necessariamente mais parecidas com os índios, mas talvez possa torná-las um pouco mais diferentes dos brancos. A conexão afro indígena é uma estratégia etnográfica de auto diferenciação teórica. Em suma, a comparação com a etnologia indígena (com uma certa etnologia indígena) é o contrafeitoço conceitual que torna possível inventar outros modos de descrição para a feitiçaria nas religiões de matriz africana: eventualmente mais próximos da África porque, por exemplo, mais próximos da Amazônia, mas cujos efeitos sobre a etnografia dessas duas áreas talvez não sejam simétricos.

* * *

FAZER E CRIAR

O “artífice”, escreveu recentemente Richard Sennett, é aquele que “focaliza a relação íntima entre a mão e a cabeça” (SENNETT, 2009, p. 20). Essa definição, embora suponha uma orientação teórica estranha ao presente trabalho, parece perfeitamente adequada à centralidade do “fazer” nas religiões de matriz africana, a respeito das quais se pode dizer que são “religiões da mão”² (JOHNSON, 2002, p. 35), mas também da cabeça, ou

²‘Religião da mão’ é o modo como a mãe-de-santo de um terreiro localizado na cidade do Rio de Janeiro definiu, para Paul Christopher Johnson, o candomblé. “Fazer”, escrevem Anjos e Oro (2009, p. 80) é “o verbo mais importante desse regime afro-brasileiro de existência. A cabeça do praticante é feita, aprontada, assim como o próprio orixá, e ambos se fazem mutuamente no presentear-se das oferendas. E fazer não procede por evocação verbal, mas sim por provocação material da emergência do que realmente importa nessa cosmologia”. “Fazer o santo” ou “fazer a cabeça”, observa ainda Goldman (2009, p. 120) ‘não é tanto fazer deuses, mas, neste caso, compor, com os orixás, um santo e uma outra pessoa’.

ainda, de forma mais ampla, dos modos pelos quais o corpo, sendo feito, torna-se igualmente preparado para fazer (e/ou desfazer) outros corpos². “Religiões de artífices”, portanto, mas cuja “matéria-prima” constitui-se da própria ação dos seres sobrenaturais, os quais, conforme veremos a seguir, tendem a reunir o invisível e o material como os dois lados de sua textura cosmológica. Padre Brazil (1911, p. 228) já havia notado, de forma, aliás, particularmente intrigada, que todos esses seres (ele pensava, sobretudo, nos orixás), embora fossem invisíveis, não eram, contudo, imateriais, em particular pelo fato de que comem. “Os deuses”, constatava também Bastide (2001, p. 301), “são grandes comilões”.

“Fazer”, no contexto das religiões de matriz africana, é sempre uma “composição” de forças e agências heterogêneas, distante, portanto, do conceito “hilemórfico” de uma matéria inerte sobre a qual, supostamente, se poderia imprimir qualquer forma (GOLDMAN, 2009). Criar é, sobretudo,

transformar. A maioria desses processos de transformação, se não mesmo a sua totalidade, supõe uma arte ritual, de natureza amplamente culinária, que consiste em saber misturar e separar certos ingredientes, dentre os quais devemos incluir lugares, objetos, animais, palavras etc. Veremos, por exemplo, que a fofoca, ou a intriga, constitui, em ampla medida, a oralidade do feiticeiro. O feitiço, em suma, é o efeito de uma combinação complexa, e sempre arriscada, dos ingredientes mencionados acima, e cuja conexão exige, em todos os casos, a mediação dos mais diferentes espíritos. "Fazer", devemos ainda acrescentar, é sempre um "fazer fazer"

O "artífice", escreveu recentemente Richard Sennett, é aquele que "focaliza a relação íntima entre a mão e a cabeça" (SENNETT, 2009, p. 20). Essa definição, embora suponha uma orientação teórica estranha ao presente trabalho, parece perfeitamente adequada à centralidade do "fazer" nas religiões de matriz africana, a respeito das quais se pode dizer que são

"religiões da mão" (JOHNSON, 2002, p. 35), mas também da cabeça, ou ainda, de forma mais ampla, dos modos pelos quais o corpo, sendo feito, torna-se igualmente preparado para fazer (e/ou desfazer) outros corpos². "Religiões de artífices", portanto, mas cuja "matéria-prima" constitui-se da própria ação dos seres sobrenaturais, os quais, conforme veremos a seguir, tendem a reunir o invisível e o material como os dois lados de sua textura cosmológica. Padre Brazil (1911, p. 228) já havia notado, de forma, aliás, particularmente intrigada, que todos esses seres (ele pensava, sobretudo, nos orixás), embora fossem invisíveis, não eram, contudo, imateriais, em particular pelo fato de que comem. "Os deuses", constatava também Bastide (2001, p. 301), "são grandes comilões".

"Fazer", no contexto das religiões de matriz africana, é sempre uma "composição" de forças e agências heterogêneas, distante, portanto, do conceito "hilemórfico" de uma matéria inerte sobre a qual, supostamente, se

poderia imprimir qualquer forma (GOLDMAN, 2009). Criar é, sobretudo, transformar. A maioria desses processos de transformação, se não mesmo a sua totalidade, supõe uma arte ritual, de natureza amplamente culinária, que consiste em saber misturar e separar certos ingredientes, dentre os quais devemos incluir lugares, objetos, animais, palavras etc. Veremos, por exemplo, que a fofoca, ou a intriga, constitui, em ampla medida, a oralidade do feiticeiro. O feitiço, em suma, é o efeito de uma combinação complexa, e sempre arriscada, dos ingredientes mencionados acima, e cuja conexão exige, em todos os casos, a mediação dos mais diferentes espíritos. “Fazer”, devemos ainda acrescentar, é sempre um “fazer fazer”.* * *

AS FRENTES E O CHÃO

Se “a cozinha é o segredo da religião”, como se costuma dizer, vemos que, na passagem para a feitiçaria, há uma tendência a misturar um pouco mais as

substâncias e também a elidir a mediação do fogo de cozinha, mantendo os alimentos em estado cru.

Essa diferença não é, contudo, absoluta, e para melhor compreender essa relação com o estado dos alimentos será necessário abrir um longo intervalo para descrever parcialmente o que acontece durante o “chão”, termo nativo que designa o ritual de iniciação e sua renovação periódica. Sempre que são oferecidos animais para os orixás, é preciso, antes propriamente do sacrifício, montar suas “frentes”. Estas são muito variadas e talvez não haja duas casas em que sejam completamente iguais, sendo que cada orixá, por sua vez, tem a sua.

Uma constante, no entanto, é o fato de alguns de seus ingredientes culinários, como o milho, a batata, o feijão, a mostarda, o amendoim, a costela de rês ou de porco, a canjica etc., exigirem o contato com o fogo, que pode oscilar entre

um leve cozimento, passando por outro mais demorado, ou mesmo pela fritura e pelo assar, até uma completa torragem (nóto que essa lista não é jamais indiscriminada, e seus itens são cuidadosamente separados de acordo com cada orixá). As frutas que podem acompanhar algumas dessas “frentes” mantêm-se completamente cruas, com a exceção do coco do Xapanã, cuja borda é suavemente queimada na boca do fogão.

Todas essas “frentes” são minuciosamente ajeitadas sobre o chão, na sequência de Bará a Oxalá, dispostas da esquerda para a direita, na perspectiva da pessoa que está de frente para o “quarto-de-santo”, espaço ritual também chamado de *pegi*, e no qual estão localizados os “assentamentos” dos orixás. Tais “assentamentos” permanecem ao fundo, em prateleiras dispostas verticalmente junto à parede, e entre eles e as “frentes” ficam as “quartinhas” contendo a água lustral de todos os orixás que irão comer na “obrigação”. Estes baixam das prateleiras para o chão, e é sobre

eles, mais especificamente sobre as pedras nas quais estão “assentados”, as quais, por sua vez, se encontram dentro de suas respectivas “vasilhas”, que será derramada uma parte do sangue do animal sacrificado. Ninguém come no alto. Mesmo os seres sobrenaturais que comem na cabeça das pessoas supõem uma posição mais próxima da terra. O “chão”, com efeito, horizontaliza a parte mais alta do corpo.

A INICIAÇÃO

A pessoa que vai para o “chão” encontra-se (inicialmente) sentada de frente para o “quarto-de-santo”, segurando em seu colo a “vasilha”, dentro da qual está o *ocutá* (nome que designa a pedra ritual), e junto com ele a “quartinha”, a faca usada por ela (no caso de já ser um pai-de-santo), a guia, os búzios que compõem o “assentamento”, e qualquer outro objeto que seja co-extensivo à morada do orixá, a qual, por sua vez, é identificada com o próprio

orixá. O primeiro sangue é aquele do animal de quatro patas. Sua entrada no espaço ritual é cuidadosa. Vários homens se colocam em seu entorno, e um deles carrega em sua mão um punhado de verdes que serve para atrair o animal e fazê-lo andar até o local em que será sacrificado. Os homens o conduzem, mas são os orixás que o fazem vir. Em algumas casas, se ele soltar um grito, seu sacrifício deve ser imediatamente interrompido. Vestindo a capa na cor do orixá, ele entra com as patas no chão, em um caminhar que deve ser contínuo, mas, ao final, é sempre morto no alto. Não é a pessoa que inclina a cabeça para ficar abaixo do animal, é ele que é erguido para ficar ligeiramente acima daquela. Os dois ficam cabeça a cabeça, com uma pequena distância entre elas. É essa inexpressiva fronteira que o sangue, ao ser vertido, se encarregará de percorrer, criando, para o orixá, o menor intervalo entre o alimento e seu suporte. O sangue então escorre da cabeça para o rosto, estendendo-se em seguida pelo corpo e continuando até os pés,

com uma parada importante na altura do colo, onde se encontra a “vasilha” com todos os objetos que devem igualmente comer. A pessoa mantém sobre a cintura recurvada o duplo material de si mesma. O orixá que come na cabeça, come também no corpo, mas aquele que come no corpo, refiro-me ao segundo santo do *ajuntó*, não come na cabeça³. A culinária divina supõe um corpo humano cuidadosamente diferenciado.

A esse primeiro sacrifício, segue-se aquele das aves, galos ou galinhas, e, por fim, o de um casal de pombos, os quais, de modo geral, pertencem a Oxalá. Vale notar que os pombos (que são mortos sem o uso da faca, apenas com as mãos, em um movimento rápido e preciso que arranca as suas cabeças) são o que se chama de “confirmação da obrigação”, isto é, eles são sacrificados para confirmar o sacrifício dos animais anteriores, ou, de outro modo, para

³ No batuque, cada pessoa é composta por três orixás: aquele da cabeça, outro do corpo e um terceiro que é denominado “o orixá da passagem”. São eles que formam o *ajuntó*, a saber, a composição de deuses específica de cada ser humano, mas cuja ênfase, no entanto, recai sobre o da cabeça.

assegurar que Oxalá aceite a “obrigação”. Trata-se de um rito dentro do rito, ocupando nele uma posição meta sacrificial semelhante, nesse sentido, àquela do *padê* de Exu registrada pela etnografia do candomblé (BASTIDE, 2001). Mas aquilo que um realiza no começo, o outro realiza do meio para o fim.

Aquela assimetria entre a cabeça e o corpo humanos é repetida para cada animal sacrificado. Depois de morto, e após o banho de sangue, sua cabeça é separada de seu corpo e posta ao lado da “vasilha” dentro do “quarto-de-santo”. Dependendo da natureza do ritual, o restante do corpo pode permanecer por algum tempo junto ao chão, disposto sobre a mesa dos orixás, sempre montada rente ao solo, ou então é imediatamente levado para outro lugar, cozinha ou pátio, para que se proceda às demais divisões. A importante exceção é o casal de porcos destinados aos orixás Odé e Otim, cujo corpo é dividido apenas em um segundo momento do ritual. Pai Mano de

Oxalá⁴ explicava que Odé, por ser o caçador, o “dono da fartura”, não deve comer o animal em estado cru.

A COMIDA CRUA

Assim, os porcos são assados inteiros (embora já devidamente carneados) e só então têm sua cabeça separada do corpo. Em todos os casos, contudo, a essa separação, segue-se um conjunto de outras separações internas ao próprio corpo, as quais incluem as patas (cujas unhas, em se tratando das aves, devem ser cortadas) e determinados órgãos, como o fígado, o coração, a moela, os rins, os testículos e o ovário, enquanto o restante das vísceras é habitualmente “entregue na natureza” ou então, conforme o caso, é “plantado” (enterrado) nos fundos da casa. Com exceção do ovário e dos

⁴ Pai Mano de Oxalá é o pai-de-santo da Sociedade Africana Divino Espírito Santo, casa de “nação” cabinda, mas na qual também são cultuadas, pela ação ritual de sua mulher, Mãe Michele da Oxum, a umbanda e a quimbanda.

testículos, que devem permanecer crus, as demais partes são cozidas ou então fritas. Das das dos animais de quatro patas é feito um cozido chamado *sarrabulho*, que é oferecido às pessoas, enquanto aquelas das aves, preparadas no dendê, no mel ou em ambos, são oferecidas no “quarto-de-santo” apenas para os orixás.

“Por que as inhelas não podem permanecer cruas? ”, perguntei certa vez a Pai Mano de Oxalá⁵. “Porque essa é a maneira como elas são comidas pelos eguns”. “Mas por que o mesmo não acontece com os testículos e com o ovário? ”, acrescentei. “É diferente. Eles permanecem crus para não perderem a força vital, já que deles seriam geradas novas vidas”.

Lembro de uma cabrita da Oxum que foi sacrificada quando estava prenha, e sem que ninguém soubesse disso. No momento em que as pessoas

⁵ As inhelas são algumas das partes internas dos animais oferecidas aos orixás, aos exus e aos eguns.

depararam com os dois minúsculos fetos, rapidamente trouxeram uma bacia branca para que pudessem montar, dentro dela, uma cama de canjica amarela cozida sobre a qual ambos foram estendidos, completamente crus, e com suas cabecinhas voltadas na direção dos “assentamentos”. Vê-se, portanto, que se os eguns, na culinária ritual, comem tudo cru, daí não se segue que os orixás comam tudo cozido, frito ou assado.

O cru contém força vital, e o podre, devemos agora acrescentar, também. As cabeças dos animais, juntamente com todas as *inhelas* e as “comidas secas”, permanecem durante três dias no chão do *pegi*, e apenas ao final desse período, na noite do terceiro dia, é que são levantadas, em um ritual tão importante quanto o da “matança” e que leva o nome (precisamente) de “levantação”. No momento desse rito, é especialmente importante que o *pegi* esteja, como se costuma dizer, “florido ou perfumado”, isto é, ele deve exalar um forte cheiro a podre, pois esse é o principal indicativo de que os orixás

aceitaram o que lhes foi oferecido. "É um sinal de fartura, de movimento, de que a obrigação foi bem aceita", explica Pai Mano de Oxalá. Digamos então que o podre, nesse contexto, é menos uma "transformação natural do cru" (LÉVI-STRAUSS, 2004, p. 172) do que uma "transformação sobrenatural" do estado variado (cru, cozido, frito) dos alimentos dedicados aos deuses. Seu ato de comer parece marcado por uma transformação cujo limite final, o estado desejável, é o apodrecimento. Há mais, contudo.

A LEVANTAÇÃO

No dia da "levantação", todos aqueles objetos que comeram (note-se aqui que a agência culinária é estendida para cada objeto que serve de suporte para as divindades) são cuidadosamente separados da parte orgânica que se acumulou sobre eles no decorrer desse período. Não convém, por outro lado, retirar todo o sangue que recobre a pedra, e as penas das aves que estiverem

muito coladas à sua superfície, geralmente aquelas que foram retiradas do peito, também devem permanecer. O *ocutá* é suavemente tocado com um pano, nunca esfregado com força, e assim, com esse método alheio a qualquer pressa, tira-se dele o que pode ser tirado, para logo em seguida devolvê-lo ao interior da “vasilha” na qual permanecerá até a próxima “obrigação”. Mas antes de recolocar os “pais” de volta na prateleira, passa-se sobre cada pedra o elemento correspondente ao orixá a que pertence (dendê, mel ou ambos), repetindo-se o mesmo gesto para as paredes internas do alguidar, junto às quais são derramadas algumas gotas de um ou de outro. Os demais objetos são lavados no *mieró* (um preparado ritual composto por diferentes ervas) e imediatamente dispostos ao redor do *ocutá* dentro da “vasilha”. O “assentamento” está então preparado para voltar à posição mais alta do *pegi*.

Restam, contudo, as cabeças dos animais sacrificados. Elas são sempre levantadas por último, e é nesse momento, na casa de Pai Luis da Oyá, que os orixás devem chegar.⁶ Começase então a cantar para eles, e Pai Luis da Oyá adentra o *pegi* para trazê-las uma a uma. Ele volta em meio ao canto e à dança, e se dedica a passar cada cabeça rente ao rosto dos iniciados, alguns dos quais caem imediatamente em transe. Todos os orixás que, nessa hora, vêm ao mundo, seguram as cabeças entre suas duas mãos, enfiando a boca por baixo da linha do pescoço, ingerindo, com esse gesto, uma pequena parte daquela carne transformada. Aqueles que não experimentam a possessão sentem o cheiro putrefato que exala daquelas cabeças que os deuses apertam entre os dentes enquanto dançam no mundo. O odor consubstancia.

⁶ Pai Luis da Oyá é o pai-de-santo do Reino de Oyá, casa de “nação” jeje e ijexá, e na qual também são cultuadas as “linhas” da umbanda e da quimbanda.

Os orixás comem dentro de todo o espectro culinário, e assim, se a feitiçaria elide, de modo geral, o fogo de cozinha, o “chão” (o ritual de iniciação) não necessariamente subtrai o cru. Um único estado pode, portanto, conter os dois lados, o mesmo acontecendo com o podre.

(Abrindo um parêntese) lembro de um feitiço para o qual foi utilizado um boneco feito inteiramente de carne crua, em cujo rosto os olhos eram marcados por dois milhos crus e a boca, por outros três. O alvo era um segundo pai-de-santo e o objetivo era, inicialmente, atingir sua visão e sua fala, dois sentidos fundamentais para qualquer um que seja chefe de uma “casa de religião”. Explicaram-me que a carne deveria estar crua para que assim apodrecesse mais rápido. Tratava-se de oferecer a carne crua daquele guisado em forma de gente para que o espírito apodrecesse o corpo da pessoa. Foi exatamente sobre esse boneco que o pai-de-santo matou o galo destinado ao exu que iria executar o feitiço.

Um dos modos que esse exu adotava para se manifestar era por meio de um odor especialmente fétido que, em contextos de feitiçaria, sempre podíamos sentir quando nos aproximávamos do seu “assentamento”. Mas essa sua ligação com o “mundo podre” era muitas vezes revertida a favor das pessoas, e ele então invertia o “apodrecimento” em curso de algum órgão seu que porventura estivesse doente: o *axé* por meio do qual se faz guerra é também aquele pelo qual se cura.

A FEITIÇARIA

Fomos até o mato do Totó, localizado entre o Balneário dos Prazeres e a Colônia de Pescadores Z3, às margens da Lagoa dos Patos, para a realização de um feitiço para o qual seria usado o Bará Lodê, o orixá da rua que protege a casa de religião pelo “lado do batuque”⁷. Éramos três homens e a senhora a

⁷ “Batuque”, ou ainda “nação”, designa o “lado” ritual de muitas casas de religião afro-brasileira localizadas no Rio Grande do Sul. O termo talvez seja o mais familiar à etnografia dessa região, e ele

quem se destinava o “serviço”, a qual pôde nos acompanhar por já ter passado da menopausa, enquanto as demais mulheres precisaram aguardar em casa⁸. O pai-de-santo estende uma toalha de papel vermelho sobre o chão, acima da qual arruma o “axé de frente” do Lodê: a cama de milho, um

compreende, em linhas muito gerais, o culto dos orixás (dos deuses) e dos eguns (dos mortos). Os exus dizem respeito ao que seria uma outra categoria de seres espirituais, mais geralmente associados aos lados da quimbanda, da magia e da umbanda, mas que podem, conforme cada casa, se aproximar dos orixás e/ou ainda dos eguns.

⁸ O panteão dos orixás é organizado a partir de múltiplas divisões internas, tais como, por exemplo, aquelas de natureza espacial (os orixás da casa e os da rua), etária (os velhos e os novos), culinária (aqueles que comem mel e os que comem dendê), e também por gênero (os masculinos, os femininos e os andróginos). O leitor poderá encontrar uma descrição detalhada desse panteão, também chamado de orumalé, em Corrêa (2006) e Barbosa Neto (2012). Os orixás, pelo “lado batuque”, são os seguintes: Bará (masculino), Ogum (masculino), Iansã (feminino), Xangô (masculino), Odé e Otim (masculino/feminino), Ossanha (masculino), Obá (feminino), Xapanã (masculino), Oxum (feminino), Iemanjá (feminino) e Oxalá (masculino). Os orixás novos são aqueles que vão de Bará a Xapanã, e os velhos, de Oxum a Oxalá. Iemanjá e Oxalá são considerados mãe e pai de todos os outros, e, por isso, os mais velhos entre os velhos, “os primeiros que foram criados”. Note-se que Exu não aparece entre os orixás, o seu lugar sendo ocupado por Bará. Cada um desses orixás divide-se internamente em vários outros. Assim, por exemplo, o Lodê é uma das divisões do orixá Bará, e seu “assentamento” ritual, em todas as casas que conheci, está sempre localizado do lado de fora da casa. Essa sua propriedade espacial faz com que algumas pessoas o aproximem dos exus, os quais são também conhecidos como o “povo da rua”. Apenas os homens e as mulheres que já passaram da menopausa podem se aproximar do Bará Lodê.

opeté grande no centro e sete pequenos na volta, além de outras sete batatas cozidas e amassadas com casca⁹. Com exceção do *opeté*, cuja feitura se mantém aqui idêntica àquela usada quando a “comida seca” (assim chamada porque elide o sangue ritual) é oferecida a esse orixá em um contexto não diretamente ligado à feitiçaria, os demais ingredientes são alterados em detalhes quase imperceptíveis para quem vê de fora. O milho é cru e não torrado, e as batatas estão misturadas com a casca, o que, alhures, não deve acontecer.

O Bará Lodê, de e um lado, ele come o torrado e o cru, de outro, apenas o cru. A presença da cachaça acrescenta outro ingrediente feitiçeiro àquele *axé*. Lodê é um orixá, mas é mais um exu; a cachaça, contudo, não é indiscriminadamente oferecida a ele, ao contrário do que acontece com os

⁹ Opeté é uma construção de batata em formato cônico, sempre associada ao aspecto fálico desse orixá, podendo ainda ser usada para outros orixás e também, em algumas casas, para os exus.

exus, para os quais ela está invariavelmente presente. Vemos, portanto, que, na feitiçaria, aquele intervalo (entre orixás e exus) desde sempre pequeno torna-se ainda menor, praticamente nulo; da mesma maneira que, se fosse o caso de dar a cabeça de uma pessoa para Lodê, esse intervalo seria necessariamente aumentado.

O pai-de-santo se afasta até a boca do mato e faz a chamada com a sineta, voltando de costas na direção do feitiço, enquanto derrama sobre o chão algumas gotas de cachaça, as quais formam a trilha que indica o caminho. Um papel contendo o nome completo da pessoa (contra a qual é destinado o feitiço) e seu respectivo endereço é posto junto à cama de milho cru. Sobre ela, é sacrificado um galo vermelho, o preferido de Lodê, e seu corpo é completamente quebrado, começando pelas asas, depois as patas e, por fim, o tronco, um gesto que não se repetiria se ele estivesse sendo oferecido em outro contexto ritual, tal como, por exemplo, o da iniciação. Assim, ao invés

de ser cuidadosamente aberto para que sejam separadas suas partes internas, o corpo aqui permanece fechado, porém não inteiro. Digamos que a descontinuidade passa de dentro para fora, e enquanto a primeira se destina à criação de uma consubstancialidade pela distribuição das diferentes partes entre os humanos e os deuses, compondo, portanto, uma “boa proximidade” entre eles, a segunda é destinada à fabricação de um “axé de miséria”, cheio de consequências nefastas para a pessoa. “Quebra-se o corpo do galo para quebrar as forças do inimigo”, explica o pai-de-santo.

O galo é “posto em participação” com a pessoa que se quer atacar: saltando o intervalo resultante de sua ausência, faz que, naquele momento, ela seja a própria ave. Essa equivalência não é incomum na etnografia. Carmen Opiari se deparou com ela na minuciosa descrição que fez de um feitiço, provavelmente a mais completa de que dispomos na literatura. “Se todo sacrificio encerra um princípio de substituição [...], este gesto parece aqui

torná-lo explícito: o galo e o marido, agora, são uma só vítima” (OPIPARI, 2009, p. 161).

A substituição, como se pode ver, não é uma operação homogênea na passagem entre os diferentes rituais. No sacrifício atualizado pela iniciação, ou pela sua renovação, o animal está ali para que a pessoa esteja apenas como suporte, mas quando passamos para a feitiçaria, a pessoa, fisicamente ausente, é substituída pelo galo que, no entanto, é ela própria. As várias possibilidades de atualização ritual que a operação do sacrifício comporta supõem formas particulares de modalizar a relação com o corpo visado. Precisamente por isso, como muito bem descreve Opipari, Galo Preto (o espírito utilizado na realização do feitiço) inverte os gestos sacrificiais como modo de atualizar por diferenciação essa operação cujo funcionamento é análogo nos muitos casos: as conexões que ele sempre faz e desfaz não são feitas e desfeitas da mesma maneira. O “estranho prato” que resulta dessa

inversão do animal – cujas partes internas, cuidadosamente separadas, e também a cabeça, são distribuídas pelo avesso na tigela que o contém – é ofertado a Exu, mas não, contudo, “para lhe dar prazer”, e sim, dada a inversão que o compõe, para “provavelmente [...] provocar a sua ira” (OPIPARI, 2009, p. 161).

Ao ser quebrado, o galo do Lodê tem alterada a maneira pela qual seria oferecido a ele em outro ritual, despertando-lhe, com isso, a fúria. O galo foi degolado pelo pai-de-santo, mas é a própria senhora que nos acompanha quem se encarrega de quebrá-lo, enquanto ele, observando-a atentamente, acrescenta: “Põe mais raiva aí! ”. O pai-de-santo toma então um gole da cachaça e imediatamente esborrifa o *axé* que se encontra deitado sobre o chão. Ao final, em tom de brincadeira, ele diz: “Está feito o feitiço”. Outro pai-de-santo contou que uma conhecidíssima mãe-de-santo pediu, certa vez, a um de seus filhos que se virasse de costas para ela, e tão logo este a

obedeceu, desfechou-lhe um violento golpe de chicote, deixando-o profundamente furioso. Quando ele se virou de volta, tomando pela raiva, ela lhe pediu que fizesse um "servicinho". O próprio pai-de-santo que me relatou esse episódio fazia eventualmente uso da técnica que ele descreve. Enquanto alguns de seus filhos-de-santo preparavam o feitiço, ele ficava ao lado dizendo-lhes coisas horríveis.

A feitiçaria, em todos esses casos, é uma ação ritual que conecta, de maneira particularmente complexa, um conjunto de várias ações:

- A alteração culinária que provoca a ira do espírito;
- A mão do pai-de-santo que sacrifica o animal e as palavras que ele pronuncia ao fazer a "chamada";

- A pessoa que se dedica a quebrá-lo com raiva para entrar em ressonância com a disposição moral do espírito e, com isso, potencializar a eficácia do ritual;
- E, por fim, o próprio animal que é simultaneamente um mediador e a pessoa que se quer atingir.

O sentimento moral e a culinária sacrificial constituem pontos de convergência que nos mostram que o feiticeiro é menos um indivíduo do que uma composição de agências.

O feiticeiro é uma pessoa feita de outras pessoas, e o feitiço, a síntese heterogênea de muitos gestos. Devemos ainda notar que a feitiçaria é uma prática que se alimenta da experiência de sentimentos (raiva, ira, mas também inveja) que, por definição, está aberta para todas as pessoas. Há alguma coisa da multiplicidade do feiticeiro que está em todo o mundo.

Não presenciei feitiço algum que prescindisse da mediação de algum ser sobrenatural. Existem situações nas quais pode inclusive haver mais de um ou até mesmo uma miríade de outros espíritos, em geral eguns. A pessoa faz o feitiço passando-o para um segundo espírito que o passa, por sua vez, a outros espíritos. É isso o que acontece quando, por exemplo, um orixá distribui a função para outro que seja seu “escravo”, como um egum ou talvez um exu; o próprio exu, em certos casos, pode fazer o mesmo, repassando a tarefa a um egum.

Essa “terceirização” da feitiçaria supõe a possibilidade de que o feitiço seja, simultaneamente, uma relação entre um humano (ou vários) e um ser sobrenatural, e também uma relação interna ao mundo desses outros, de tal modo que sua realização se torna o resultado de uma série de mediações, em cujo encadeamento, contudo, sempre pode haver algum corte. Esse é um dos modos pelo qual ele pode dar errado. Um feitiço pode não funcionar porque a

conexão foi cortada, e veremos posteriormente uma ou duas razões que explicam esse corte.

ANALISANDO O FEITIÇO

A feitiçaria é uma ação ritual que pode ser realizada em qualquer ocasião, mas ela também possui seu calendário particular, com períodos, dias e horas que são como os seus momentos fortes. Todas as datas nas quais são fechados os “quartos-de-santo”, quando então se evita cuidadosamente a realização de rituais para os orixás, sobretudo aqueles que envolvam o sacrifício de animais, são circunstâncias especialmente propícias à feitiçaria.

Assim acontece com o Carnaval, a Semana Santa (sobretudo a Sexta-Feira da Paixão), o dia de finados, o mês de agosto, aos quais devemos acrescentar determinadas horas do dia, como todas aquelas que o tornam divisível por

quatro (seis horas da manhã e seis horas da tarde, meio-dia e meia-noite), as duas últimas denominadas de "hora grande".

Seguramente não é por acaso que esses sejam os períodos que Bastide (2001), sem, no entanto, mencionar a feitiçaria, descrevia como de "caos e recriação do mundo", "de destruição da ordem normal e de restabelecimento da harmonia perdida", "momentos de confusão" que irrompiam no mundo e dos quais o Carnaval e a Semana Santa forneciam, segundo ele, a imagem principal (BASTIDE, 2001, p. 96). É por dentro de sua própria teoria do "cosmos compartimentado" que busca uma explicação, retomando, para tal, as conhecidas descrições do Carnaval como um rito de inversão e mistura, no qual são "violados todos os tabus de contato" etc. (BASTIDE 2001, p. 96). "O Carnaval destrói a compartimentação do real, fazendo tudo participar de tudo", enquanto "a Semana Santa, por seu turno, destrói aos olhos dos

cristãos os próprios fundamentos da hierarquia cósmica [...]” (BASTIDE, 2001, p. 98).

O Carnaval é um rito que tende para o contínuo, elidindo a classificação por estender indefinidamente a participação, tornando o mundo especialmente vulnerável à ação de forças perigosas, associadas ao caos e à desordem. É claro que Bastide, seguindo aqui o mesmo procedimento usado por ele na descrição da divindade Exu, dialetiza o contínuo, englobando-o no ciclo ritual da regeneração e, portanto, na ordem do mundo. A feitiçaria, contudo, é o termo ausente de sua descrição, e é ele que subitamente aparece quando passamos de seu material para aquele com o qual se ocupa este artigo. Digamos então que a feitiçaria é como um carnaval o tempo inteiro. Precisamente por liberar a participação da classificação, procedendo, inclusive, a inversões sistemáticas sobre essa última, pondo em contato o que, por outro lado, se mantém separado, é que a feitiçaria dispõe de uma

impressionante potência carnavalizante, a qual, no entanto, visa menos a provocar o riso do que a fúria. O carnaval é um rito específico dentro de um calendário, mas é também um “lado” continuamente presente de tudo aquilo que existe.

O FEITIÇO DE OXALÁ

Passo agora à descrição de um feitiço para o qual se usa Oxalá. Ele me foi transmitido como uma fórmula, e nunca o vi ser posto em prática pela pessoa que me fez o relato. De um modo geral, os orixás mais velhos, aqueles que compõem o “povo do mel”, Oxum, Iemanjá e Oxalá, são usados para os feitiços denominados de “adoçamento”, os quais constam entre os mais frequentes no cotidiano ritual de uma “casa de religião”. A técnica aqui é variadíssima, dependendo, entre outras coisas, do quanto se quer “adoçar” alguém e, sobretudo, do propósito associado a esse “adoçamento”.

Na maioria dos casos, o uso feiticeiro do mel é destinado a subtrair o discernimento de uma pessoa, a fazer diminuir suas capacidades discriminatórias, tornando-a completamente cega para uma situação. Trata-se de um feitiço usado quando se quer manipular a ação de alguém, fazendo com que ela se torne favorável àquele que o fez. Usado em quantidade excessiva, o mel amortece inteiramente os sentidos, imobilizando a pessoa e retirando dela a vontade de empreender qualquer coisa. A posição ritual do mel, pelo menos nesse contexto, é análoga àquela que é frequentemente atribuída aos mortos, os quais dispõem de uma baixíssima capacidade de estabelecer diferenciações, fazendo com que sejam, pelo menos em tese, mais facilmente manipuláveis nos ritos com finalidades feiticeiras.

Assim, se a ação de enfeitiçar aproxima o sistema do lado dos mortos, no movimento inverso, isto é, quando o feitiço envolve os próprios orixás, em particular os mais velhos dentre eles, é então o próprio enfeitiçado que se

torna, do ponto de vista dos efeitos que o mel produz sobre ele, mais próximo de um morto, donde sua virtual imobilidade. Certa vez, ao comunicar a Pai Luis da Oyá que iria participar de um *arissum* (nome pelo qual é conhecido o rito fúnebre), ele me recomendou enfaticamente que nunca parasse de mexer alguma parte do corpo, mesmo quando estivesse sentado. Movimentar o corpo é uma maneira de dizer que não se está morto. A substância usada para acalmar o “povo do dendê” (os orixás mais novos cuja culinária inclui o dendê) é também a mesma usada para roubar o movimento humano. Os orixás mais velhos, aqueles que estão, em certo sentido, mais acima, também têm o seu “outro lado”. Pai Luis sempre dizia: “o povo do mel é o povo mais sinistro”.

O feitiço que se segue parece se apoiar em grande medida sobre esse aspecto menos “misericordioso” do “povo do mel”. Aquela separação entre o mel e o dendê, as substâncias sensíveis usadas para organizar os orixás em dois

grandes conjuntos, é maior para o mel do que para o dendê. Este pode receber um pouco daquele, mas o inverso não é verdadeiro. Porém isso só vale quando estamos no contexto ritual ligado ao “chão” (à iniciação), e assim, quando passamos para outro mais próximo da feitiçaria, o intervalo igualmente diminui para o lado do mel.

O feitiço abaixo visa a enganar a classificação, invertendo as substâncias sensíveis que a organizam. É trocando os deuses de lugar que se pode provocar sua ira, em um gesto que se alimenta de uma disposição continuamente presente, apenas atualizando-a em um momento específico.

De resto, e conforme se verá, é bastante significativo que o local da entrega seja a encruzilhada, geralmente associada a Exu, pois há um mito, glosado por Bastide, no qual ele aparece como aquele que faz as divindades trocarem de lugar, com consequências desastrosas para Oxalá, que se opõe

completamente a todas essas mudanças resultantes daquelas “peregrinações divinas” (BASTIDE, 2001, p. 184). Se todo enfeitado é, em parte, como um morto, talvez todo feiticeiro seja um pouco como exu, cuja função, nesse contexto, é ligeiramente diversa daquela de um “regulador do cosmos” que impede “os encontros brutais das forças da natureza que poderiam se traduzir por choques fatais” (BASTIDE, 2001, p. 183). O “lado” Oxalá de Exu, que Bastide parece privilegiar, transforma-se no “lado” Exu de Oxalá.

A MÃO VIRADA DE OXALÁ

O feitiço se chama “Mão Virada do Oxalá”, mas para que se possa entendê-lo é preciso começar por aquele que é o seu símile ao contrário, a “Mão do Oxalá”. Trata-se, com efeito, de dois feitiços que se apresentam em remissão recíproca e inversa. Oxalá é o orixá mais velho, e está associado à sabedoria e à clareza que cada pessoa deve buscar na relação que mantém consigo

mesma. A “Mão do Oxalá” serve para que essa relação aconteça da melhor forma possível. É um serviço destinado exclusivamente ao bem, usado em casos como de “doenças mentais”, “depressão”, “perda de concentração”.

As substâncias usadas são aquelas de predileção desse orixá, como a canjica branca, o mel e o coco ralado. Além delas, utiliza-se também uma vela branca de sete dias, um molde em papelão da mão da pessoa que é objeto do serviço e uma bandeja de cor branca ou prateada. A canjica branca deve ser cozida até passar um pouco do ponto, sem, contudo, deixá-la amarelar. Uma canjica de cor amarela, se for feita com mel, pertence a Oxum, se feita com dendê, pertence a Obá. Se não observado, o detalhe do cozimento, ao qual se associa à mudança da cor do alimento, pode trocar um deus pelo outro. Se deus, como já se disse, existe no detalhe, aqui os deuses existem nos detalhes daquilo que comem.

A essa canjica cozida nem de menos, nem demais, acrescenta-se o mel e o coco ralado. Da mistura dos três resulta uma massa, um bolo, que, com a ajuda do molde de papelão e da bandeja, deve ser usado para esculpir a mão da pessoa. Depois disso, joga-se fora o molde. A vela, que deverá permanecer acesa durante sete dias dentro do *pegi*, é passada pelo corpo da pessoa, compondo um triplo movimento: passa-se em cima e embaixo, do lado direito e do lado esquerdo, na frente e nas costas. O serviço duplica o desenho do corpo tomando como referência sua geometria tridimensional: Alto e baixo, direita e esquerda, frente e fundos.

Cantando as rezas dos cinco Oxalás (Obocum, Olocum, Dacum, Jobocum e Orumilaia), entrega-se esse serviço na frente do “quarto-de-santo”, aproveitando-se esse momento para pedir todas as coisas boas que se deseja alcançar. O ideal é que esse serviço seja feito ou em um domingo (que é o dia dos Oxalás Jobocum e Orumilaia), ou em uma quarta-feira (que é o dia dos

outros três Oxalás, e também da Obá e dos Xapanãs Jubeteí, Belujá e Sapatá) ou ainda em uma sexta (que é o dia do Bará Agelú, do Odé, da Otim e das Iemanjás Bocí, Bomi e Nanã Burukun). Nesse mesmo dia, deve-se dar um banho na pessoa com a água da canjica, acrescentada de funcho. Durante vinte e quatro horas, essa pessoa não poderá tomar outro banho. Ao final de sete dias, retira-se o serviço do *pegi* para levá-lo até a praia, onde será despachado depois das devidas saudações a Oxalá e Iemanjá. O “povo do mel” é também um “povo da praia”.

A “Mão Virada do Oxalá” é o “outro lado” desse serviço. Dá-se a Oxalá substâncias de predileção do “povo do dendê”, ou então mais próximas a ele. A canjica branca e o coco ralado se mantêm, mas o mel sai, e em seu lugar entram ingredientes estranhos a um lado de sua culinária, por exemplo, vários tipos de pimenta e também cachaça. A operação, nesse primeiro momento, consiste em transformar a cor dos ingredientes. É preciso fazê-los

passar do branco para um tom mais opaco, o mais próximo possível do preto. A mudança da cor visa a aproximar Oxalá – orixá que sempre veste branco, que come animais brancos e cuja “comida seca” também é predominantemente branca – do preto, cor que está mais perto dos mortos e dos exus. Oxalá vira no seu contrário ao ser aproximado daquilo que é mais distante dele. A conjunção do que está mais acima com o que está mais embaixo põe em variação sua posição mais regular, deixando-o irado por isso, sentimento que o leva a assumir a forma de uma potência feiticeira.

O coco ralado e a farinha de mandioca são misturados e temperados com sal, pimenta e azeite de dendê, do que resulta uma farofa especialmente escura. A canjica branca é cozida e depois escorrida, para em seguida ser levada ao forno, onde deverá ser assada até tostar, assumindo, ao final, uma cor preta ou muito próxima a esta. A partir daí ela é esmagada até se transformar em um pó preto que será misturado com a farofa. Acrescentando-se a cachaça,

faz-se a massa com a qual será moldada a mão da pessoa que se quer atingir com o feitiço.

Essa mão duplicada em forma de bolo deve ter um tamanho similar àquela da pessoa, e será entregue em uma encruzilhada que possua forma de T e não em X ou em +. Uma encruzilhada fechada, portanto. Quatro bifos de fígado de rês, todos crus, e dentro dos quais se colocam alguns pregos, juntamente com a cachaça e as velas, na cor branca ou preta, são oferecidos aos eguns em cada um dos seus três cantos. O feitiço para Oxalá é posto no meio, mais ou menos na intersecção das três pontas.

O duplo da mão é disposto sobre uma toalha de papel preto, e embaixo dele fica o molde que foi utilizado para fazê-lo. Oito velas são acesas de forma virada, isto é, enterrando-se o pavio e acendendo-as ao contrário, deixando para cima a sua parte de baixo. O nome da pessoa será escrito com letra de

forma, e também de trás para frente, em cada uma dessas velas, as quais serão dispostas ao redor da mão, formando um círculo. Oito copos de cachaça são servidos para Oxalá, e, por fim, joga-se sobre o axé algumas das pimentas, dizendo que foi uma terceira pessoa, alguém que seja das relações daquele que se quer atacar, que mandou entregar tudo aquilo. Em voz alta, o entregador diz a frase que consuma o feitiço: "Fulano mandou entregar em nome de Beltrano tal bandeja para Oxalá, pois ele disse saber que todos os Oxalás são fracos".

Esse serviço é preferencialmente entregue ao meio-dia de uma segunda-feira, que é o dia dos Barás Légbá, Lodê, Lanã e Adague, do Ogum Avagã e do Ossanha, todos eles orixás do dendê. Cada um dos horários que divide o dia em quatro partes simétricas é considerado um momento adequado à prática da feitiçaria. Já a escolha do dia, por sua vez, se deve à presença de três orixás da rua (Légbá, Lodê e Avagã), os quais, por estarem identificados com

a defesa de algumas “casas de religião”, constam entre os mais furiosos. O que se pretende com esse feitiço é “fechar o cruzeiro”, trancando em todas as direções os caminhos da pessoa.

A DEFESA DO FEITICEIRO

Aquele que está entregando o feitiço, o pai ou a mãe-de-santo, deve fazê-lo com as mãos cobertas com luvas ou com algum saco preto, para que Oxalá não possa reconhecê-lo. Da mesma forma, evita-se escrever o nome da vítima usando sua caligrafia habitual: se a letra possuir uma caída para a direita, procura-se dobrá-la para a esquerda, e vice-versa. Em outros casos, o entregador pode também se disfarçar: se for homem, veste-se de mulher, se for mulher, veste-se de homem.

Mesmo antes de entregar o feitiço, ainda no domingo imediatamente anterior, o feitor do trabalho deve fazer uma “bandeja completa para Oxalá”, a qual

deverá conter todos os alimentos prediletos desse orixá. A feitiçaria começa por um ritual de agrado e não de agressão. Essa bandeja será entregue no "quarto-de-santo" em nome daquele que solicitou o feitiço e de quem o fez. Chama-se a isso de o "calço do serviço". Outra mãe-de-santo explicava que o calço é a segurança do feiticeiro.

O santo faz o mal, mas ele pesa, pondera muito. Tudo que é de santo é muito lento. Tu vais esperar vinte anos. Mas podes preparar uma comida com carne podre e dizer que fui eu que mandei. Antes tu entregas a boa e depois a ruim. Para todos os santos, quando vais fazer o mal, tens que fazer o bem e o mal. O bom para ti e o ruim para aquele que tu queres tocar. A primeira é para te segurar. O bem te protege do mal que vais fazer.

Nenhum feitiço, em geral, é feito sem que se considere a possibilidade do desenfeitiçamento, que, nesse caso, seria sua devolução para quem o fez: o

feitico já contém em si a forma de anular a própria tentativa de anulá-lo. A feitigaria começa por um rito oposto à contra feitigaria.

Mas a prudência exige que também se considere a hipótese de que esse dispositivo de meta feitigaria possa não funcionar, e assim, depois de entregue o “serviço”, são tomadas as últimas precauções: alguém que seja da confiança do feitor, de preferência um de seus filhos-de-santo, espera por ele na esquina de sua casa a fim de esborrifá-lo com a água da “quartinha” do principal exu do terreiro. Já de volta, ele toma um banho de sete ervas, faz alguns pontos de pólvora na casa e também a defuma, para assegurar-se de que vá embora qualquer egum que porventura o tenha seguido.

Por fim, ao anoitecer, ele entrega, agora na casinha dos exus, uma bandeja para o Seu Omulu, que é o dono do cemitério, pedindo que ele o proteja e também à pessoa que solicitou o feitiço.

A FOFOCA

A fofoca, “o fuxico de santo”, é um dos temas mais conhecidos na etnografia afro-brasileira, mas aqui parece que estamos diante de uma importante variação quanto à natureza de sua operação. Vejamos, por exemplo, esse outro feitiço, expressivamente denominado “Axé de Pimenta para Maria Molambo”. Mistura-se cachaça a um preparado que inclui sete tipos de pimenta, cinzas de cigarro (em geral associadas aos eguns) e pedaços de jornal. Depositado em uma panela, é continuamente mexido em forma de cruz, sempre pedindo o que deve acontecer com a pessoa, até que, seca a cachaça, ele é levado para uma encruzilhada fechada (em forma de T) ou então para um lixão. O axé é ofertado a Molambo dizendo que os nomes que estão ali naquela mistura são de pessoas que não acreditam nela, que a acham fraca, as mesmas que mandaram lhe entregar essa encomenda. Ao deixar o lugar, não se olha para trás.

A feitiçaria, em ambos os casos, é a transposição da intriga para a relação entre os humanos e os seres sobrenaturais, algo como a continuação cosmológica da fofoca. É significativo que esse seja também um tema recorrente entre alguns dos vários mitos associados aos orixás, nos quais podemos vê-los em uma posição rigorosamente análoga àquela dos feiticeiros acima. O mais conhecido, e provavelmente o mais difundido, talvez seja aquele que conta como Obá arrancou sua própria orelha. Obá, juntamente com Iansã e Oxum, era uma das mulheres de Xangô, e correu a Oxum para saber por qual razão o orixá do trovão tinha nela a sua preferida. Oxum, tendo percebido a possibilidade do logro, disfarça seu próprio rosto e diz a Obá que o segredo era servir a sua orelha na comida de Xangô. Este, ao se deparar com tal prato, é tomado por uma repulsa e repele violentamente Obá. Desde então, este orixá, por vergonha de ter se automutilado em função de uma trapaça da Oxum, dança sempre com a mão cobrindo a sua orelha, para

que ninguém possa vê-la. Todas as filhas de Obá que conheci dançavam assim. Em todos esses casos, alguém que leva duas pessoas a brigar (e a fofoca é um ingrediente fundamental de muitas dessas brigas) não pratica uma ação muito diferente daquela que um feiticeiro é capaz de realizar¹⁰. Uma importantíssima substância agonística atravessa a feitiçaria, a mitologia e a sociologia desses coletivos afro-brasileiros.

A “Mão Virada do Oxalá” é um feitiço que consiste precisamente em trocar a comida ritual e servi-la ao último dos orixás (aquele que está mais no alto) no dia em que comem os primeiros dentre eles (aqueles que estão mais próximos

¹⁰ Tanto a briga quanto a fofoca, do mesmo modo que a agressividade e a raiva (KOSBY, 2009), podem ser associadas aos eguns. Por ocasião do rito fúnebre de Mãe Ester da Iemanjá, em cuja casa os eguns podiam possuir as pessoas nos rituais dedicados a eles, Norton Corrêa testemunhou uma eloquente conversa entre dois deles: “Que bom, minha irmã, dizia um. Que missa boa: deu tanta briga, deu tanta fofoca!... Como nós (eguns) [gostamos] de fofoca e de briga! e dava gargalhadas. Mas a gente está contente, dizia o outro, porque agora ela (Mãe Ester) está com nós!” (Corrêa, 2006, p. 167). Observo ainda que entre os Wauja do Alto Xingu os feiticeiros também dispõem da “capacidade de distorcer e fofear os fatos”, e a respeito deles pode-se dizer que são habilidosos na “fala feia”, que “sua língua não é boa” e que “sabem fazer o pessoal brigar” (BARCELOS NETO, 2006, p. 287).

da rua e, portanto, em certo sentido, os que estão mais embaixo). Costuma-se dizer de Oxalá que é o pai de todos, e desses últimos que não podem ou não devem ter filhos. Assim, o feitiço consiste em usar o “povo da rua” para fazer uma intriga entre um orixá do mel e a pessoa que se quer atingir. Há mais, contudo. Escondendo suas mãos, disfarçando-se do seu contrário, aquele que faz o feitiço procede como se não o fizesse, dizendo que foi um outro quem o fez, precisamente aquele que se quer enfeitiçar. Como se vê, a realização do feitiço supõe uma troca de posições entre o feiticeiro e o enfeitiçado. O feiticeiro, enfim, talvez seja o outro, mas não exatamente do modo como se imagina, pois, fazer um feitiço é aqui fazer o enfeitiçado passar-se pelo próprio feiticeiro. O “eu é um outro”, mas quem sabe disso é o outro e não o eu.

Mas é claro que esse eu sempre conto com a possibilidade de saber que alguém sabe de alguma coisa que ele não sabe, ou seja, que ele pode estar

sendo o outro de um outro eu. O jogo de búzios é um dos modos de dar forma a esse saber, e ajuda a definir a prática de contra feitiçaria que se deve adotar. Uma das mais comuns é interessantemente chamada de “troca”. Um pai-de-santo me ofereceu a seguinte explicação a respeito dela e também sobre como e quando deve ser feita.

Queres saber quando estás com feitiço e precisas de uma troca? É quando tu tens uma dor que muda de lugar. Um dia tu te acordas e a dor está na tua perna, não consegues nem caminhar, e a dor não passa. No outro dia, a dor passou para o braço, te incomoda. No outro, para o ombro, e assim a dor vai caminhando pelo teu corpo. Podes ter certeza que estás com alguma coisa no corpo. Existe então uma troca maravilhosa. Tu fazes todos os axés dos orixás e sacrificas dois galos. O galo do Xangô, que é [um orixá] da pedreira, entregas na figueira, o galo do Xapanã, que é [um orixá] da figueira, entregas na pedreira. Vão dizer que tu estás com uma doença, mas uma doença que

caminha!? Que coisa é essa? Feitiço. O Xapanã desmancha qualquer feitiço e o Xangô corre egum.

O FEITIÇO COMO ENGANO

O feitiço não apenas se esconde ao se deslocar, mas é também uma doença que se disfarça em outra para poder matar a pessoa. Dar combate a esse feitiço que se expressa nesta imagem tão impressionante de uma dor, uma doença, que caminha pelo corpo, e que usa astuciosamente suas partes para se encobrir, é igualmente trocar de posição dois orixás, invertendo não exatamente aquilo que comem, mas o lugar no qual eles comem; como se desenfeitiçar consistisse em proceder a uma inversão com o propósito de acabar com uma inversão: a astúcia do desenfeitiçador replica aquela do feiteiro. O engodo, a duplicidade, a astúcia associada ao disfarce, são traços importantes da *métis* grega tal como descrita por Détienne e Vernant (2008),

e possuem notáveis correspondências com aqueles que compõem a feitiçaria afro-brasileira. Ambas mobilizam, embora cada uma à sua maneira, as potências do engano.

Uma outra possibilidade, não menos interessante do que essa, é quando um feitiço dá errado ou mesmo quando dá certo às avessas. E isso não parece ser nada incomum. Conheci o caso de uma mãe-de-santo que, a pedido de uma mulher, fez um feitiço para juntá-la a um homem, e cujo resultado foi seu afastamento definitivo. Quando lhe perguntei o que teria acontecido, ela me respondeu:

Eu fiz tudo exatamente do modo como sempre fazia, e o feitiço saiu com um efeito invertido. A mulher era filha de santo, e eu acho que a mãe dela, a Iansã, sabia que aquele homem não era o melhor partido. Um tempo depois a gente veio a descobrir que ela tinha razão.

De um lado, os orixás podem ser enganados, mas de outro, eles têm discernimento suficiente para saber se a pessoa deve ou não alcançar aquilo que pede¹¹.

No primeiro caso, o feitiço funciona porque os humanos enganam os deuses, no segundo, o feitiço não funciona, ou funciona de modo invertido, porque, num certo sentido, os deuses enganam os humanos. Mas enganam porque, pelo menos aqui, sabem o que é melhor para eles.

CONCLUSÃO

Para concluir, observo que a feitiçaria contém, em seus diversos planos, uma espécie de reversibilidade potencialmente interminável, e cujo efeito, experimentado de modo muitas vezes dramático pelas pessoas, reside em

¹¹ Devo registrar que a possibilidade de se enganar os orixás está longe de ter qualquer consenso entre os pais e mães-de-santo que conheci.

uma dificuldade de determinar o sentido completo do evento: quem começou, quando começou, por qual motivo, quem está comigo e quem não está, por qual razão o feitiço funcionou ou não funcionou, e assim por diante.

Para quem está implicado em um evento como esse, o resultado é muito parecido com aquilo que Clausewitz chamava de a “névoa da guerra”. A feitiçaria assemelha-se a uma guerra feita em condições de baixíssima visibilidade, e dentro da qual as distinções perdem muito de sua nitidez. É na espessura dessa névoa que ela novamente entra em uma curiosa sintonia com o território sempre incerto e fugidio da *métis*.

Referências bibliográficas

ANJOS, José C.; ORO, Ari P. *Festa de Nossa Senhora dos Navegantes em Porto Alegre. Sincretismo entre Maria e Iemanjá*. Porto Alegre: Editora da Cidade, 2009.

BANAGGIA, Gabriel. *Inovações e controvérsias na antropologia das religiões afro-brasileiras*. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

BARBOSA NETO, Edgar R. *A Máquina do Mundo: variações sobre o politeísmo em coletivos afro-brasileiros*. Tese (Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.

BARCELOS NETO, Aristóteles. De divinações xamânicas e acusações de feitiçaria: imagens wauja da agência letal. In: *Mana*, v. 12, n. 2, p. 285-313, 2006. BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001 (1958).

BRAZIL, Pe. Étienne Ignace. O Fetichismo dos negros no Brasil. In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Tomo LXXIV, Parte II, Rio de Janeiro, p. 195-260, 1911.

CORRÊA, Norton. *O batuque do Rio Grande do Sul: antropologia de uma religião afro-rio-grandense*. Porto Alegre: Editora Cultura e Arte, 2006 (1992).

DÉTIENNE, Marcel; VERNANT, Jean-Pierre. *Métis: as astúcias da inteligência*. São Paulo: Odysseus Editora, 2008.

GOLDMAN, Marcio. Histórias, devires e fetiches das religiões afro-brasileiras: ensaio de simetrização antropológica. In: *Análise Social*, v. XLIV, n. 190, p. 105137, 2009.

JOHNSON, Paul C. *Secrets, gossip, and gods: the transformation of Brazilian candomblé*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

KOSBY, Marília. *"Se eu morrer hoje, amanhã eu melhoro": sobre afecção na etnografia dos processos de feitura da pessoa de religião no Batuque, em Pelotas, RS*. Dissertação de Mestrado - Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2009.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O cru e o cozido*. São Paulo:

Cosac & Naify, 2004.

OPIPARI, Carmen. *O candomblé: imagens em movimento, São Paulo-Brasil*. São Paulo: EDUSP, 2009. SENNETT, Richard. *O artífice*. Rio de Janeiro: Record, 2009.

Adaptação: Luiz L. Marins



A ESCOLHA DE *ORÍ* NA CASA DE *ÀJÀLÁ*
(Poema completo)

Wande Abimbola

Publicado primeiramente pela Unesco:
Sixteen Greats Poems of Ifa, 1975.

Tradição oral coletada do *Bàbáláwo* Awotunde Aworinde
Ile Olóbèdu, Osogbo.

Idade: 43 anos

Local da coleta: 181, Bode Thomas Street, Surulere, Lagos

Data da coleta: 11 a 13 de Dezembro de 1968.

Tradução de Luiz L. Marins

www.luizlmarins.com.br

Setembro de 2015

OGBÈYÓNÚ (Ogbè Ògúndá)

1. *Èbitì, ègbàkè ní yèdí pèé.*
2. Foi jogado *Ifá* para *Orísèékú*¹², o filho de *Ògún*
3. Foi jogado *Ifá* para *Orílèémèrè*¹³, o filho de *Ìja*¹⁴
4. Foi jogado *Ifá* para *Afùwàpé*¹⁵
5. No dia que eles estavam indo para a casa de *Olódùmaré* (Deus) para escolher seu *Orí*
6. Eles eram amigos
7. Um dia, eles se reuniram,
8. E decidiram que viriam para o *ayé* (mundo físico).
9. Eles resolveram que quando chegassem no mundo
10. Eles se estabeleceriam
11. Na esperança que o *ayé* fosse melhor que o *orún* (mundo espiritual)
12. Eles pediram conselhos para os mais velhos
13. Eles disseram que antes deles virem para a terra
14. Eles precisam primeiro irem até *Àjàlá*¹⁶
15. Para escolher *orí*

¹² Nome pessoal com significado desconhecido.

¹³ Idem.

¹⁴ Nome de uma divindade ioruba.

¹⁵ Nome pessoal.

¹⁶ Um nome ioruba comum.

16. Eles avisaram dizendo "Vocês precisam observar uma proibição",
17. "Quando vocês estiverem indo",
18. "Vocês não podem virar para a direita",
19. "Nem virar para a esquerda",
20. "Vocês devem ir diretamente para a casa de *Àjàlá*".
21. Eles disseram ainda que:
22. "Mesmo se vocês ouvirem a voz de seu pai no caminho"
23. "Vocês não devem atender"
24. Eles foram avisados para ir diretamente para a casa de *Àjàlá*.
25. Eles foram avisados que após escolheram *Orí* na casa de *Àjàlá*
26. Eles deveriam ir para a terra.
27. Eles prometeram que ouviriam o aviso
28. Eles se prepararam
29. E começaram sua caminhada até a de *Àjàlá*, aquele que cria *Orí*
30. Após caminhar por algum tempo,
31. Eles encontraram *Afabéré-Gúnyán* (aquele que amassa inhame com uma agulha)
32. Eles disseram: "Pai, nós te saudamos".
33. O homem idoso respondeu: "Obrigado".
34. Eles disseram: "Por favor, Senhor"
35. "Nós estamos indo para a casa de *Àjàlá*".
36. *Afabéré-Gúnyán* disse que ele primeiro precisa terminar de amassar seu inhame,

37. Antes de mostrar a eles o caminho.
38. *Afùwàpé* então pegou a agulha dele,
39. E começou a amassar os inhames.
40. Ele amassou os inhames por três dias
41. Até que ele terminou o trabalho
42. Quando ele terminou de amassar os inhames
43. *Afabéré-Gúnyán* disse então,
44. Que eles estavam livres para continuar sua jornada
45. Ele disse que após uma certa distancia
46. Eles deveriam virar à direita
47. Ali eles encontrariam um porteiro.
48. Eles deveriam perguntar a ele,
49. E ele lhes mostraria o caminho.
50. Após caminhar algum tempo
51. Eles chegaram em um certo lugar.
52. *Orísèékú*, o filho de *Ògún*, ficou parado
53. Quando ele ouviu o movimento do seu pai
54. Ele ouviu seu pai pegando seus instrumentos
55. Pegando suas flechas
56. Pegando seu arco.
57. *Orísèékú*, o filho de *Ògún*, então disse que ele deveria ir

58. E ajudar seu pai para preparar-se para a guerra
59. Mas seus amigos o lembraram
60. Que eles foram avisados
61. Para não atender ao chamado de ninguém durante o caminho
62. Então, *Orisèékú*, o filho de *Ògún*, continuou seu caminho
63. Ele disse que eles estavam certos
64. Então, eles continuaram a caminhada
65. Após caminharem mais um pouco
66. Eles encontraram a casa de *Òrúnmilá* (divindade do oráculo)
67. Eles ouviram *Òrúnmilá* batendo fortemente em seu *opón* com seu *iróké* ¹⁷
68. *Afùwàpé* parou.
69. Os outros dois tentaram convence-lo a continuar com eles.
70. Mas *Afùwàpé* disse que ele não iria
71. Até que ele visse seu pai
72. Eles o lembraram do aviso que foi dado a eles
73. Mas *Afùwàpé* recusou completamente
74. E insistiu que ele precisava ver seu pai.
75. Ele então entrou apressadamente dentro da casa
76. Os outros dois o deixaram

¹⁷ Respectivamente, bandeja divinatória onde são marcados os sinais geomânticos de *Ifá*; instrumento evocatório geralmente de madeira esculpida que é usado para bater invocatoriamente na bandeja.

77. E continuaram sua viagem
78. Quando *Òrúnmilà* viu *Afùwàpé*
79. Ele perguntou onde ele estava indo
80. *Afùwàpé* disse que ele estava indo para a terra
81. Mas que primeiro precisa ir até *Àjàlá* para escolher um *Orí*
82. *Òrúnmilà* então pegou seus instrumentos divinatórios
83. E com eles tocou a cabeça de *Afùwàpé* ¹⁸
84. Quando ele lançou o instrumento divinatório no chão
85. *Ogbèyǫnú* ¹⁹ apareceu
86. Os sacerdotes da casa de *Orúnmilà* analisaram-no carinhosamente,
87. Eles disseram: "Você *Òrúnmilà*",
88. "Seu filho está indo para um certo lugar",
89. "Para que ele possa ter sucesso ali",
90. "Ele deve fazer um *ebô* (oferenda) ".
91. Quando *Òrúnmilà* perguntou o que oferecer
92. Eles disseram que ele deveria oferecer três sacos de *iyò* (sal)
93. E trinta e seis mil búzios
94. *Òrúnmilà* juntou todo o material
95. E o *ebô* foi realizado para *Afùwàpé*

¹⁸ Os instrumentos divinatórios de *Ifá* foram usados para tocar a cabeça de *Afùwàpé* para comunicar os desejos de seu *Orí* para os instrumentos de *Ifá*, através do qual *Òrúnmilà* atua como um intérprete do *Orí*, que revela seus desejos para o cliente.

¹⁹ Também conhecido como *Ogbégúndá*.

96. Parte do sal,
97. Junto com doze mil búzios, foi dado para ele.
98. Então, eles pediram para *Afùwàpé* prosseguir sua viagem.
99. Quando *Afùwàpé* saiu da casa de *Òrúnmilà*,
100. Ele não viu nem *Orísékú*, o filho de *Ògún*
101. Nem *Orílémérè*, o filho de *Ìja*
102. Eles já haviam ido.
103. No lugar que eles chegaram
104. Eles encontraram o *oníbodè* (porteiro) no primeiro portão.
105. Perguntaram a ele pela casa de *Àjàlá*
106. Ele respondeu que a casa de *Àjàlá* estava muito longe
107. E que se ele não estivesse tão ocupado
108. Ele os levaria até lá
109. Então eles foram embora, com raiva.
110. Perguntando para outras pessoas
111. No final, eles encontraram a casa de *Àjàlá*
112. Quando eles chegaram
113. Ele não estava em casa
114. Eles resolveram sentar e esperar por ele
115. Quando, no segundo *Àjàlá* não retornou
116. Eles disseram para as pessoas da casa de *Àjàlá*

117. Que eles tinham vindo por causa de uma coisa
118. Eles disseram que eles tinham vindo para escolher *Orí*
119. As pessoas responderem:
120. "Se este é o motivo"
121. "Há muitos *Orí* disponíveis"
122. Eles os levaram para a loja de *Orí* da casa de *Àjàlá*
123. Quando *Orísèékú* entrou
124. Ele escolheu um *Orí* recém-fabricado
125. Que *Àjàlá* ainda não estava bem cozido
126. Quando *Orílèémèrè* também entrou
127. Ele escolheu um *Orí* muito grande
128. Mas não sabia que ele estava rachado
129. Os dois os colocaram sobre suas cabeças
130. E saíram apressadamente
131. Em caminho para a terra.
132. A pouca distância antes de chegarem na terra,
133. Começou a chover,
134. E choveu por um longo tempo,
135. E ela não parava,
136. Assim, molhando *Orísèékú* e *Orílèémèrè*,
137. Após a chuva os ter molhado suas cabeças por um bom tempo

138. Os *orí* começaram a ficar encharcados
139. Como resultado, os *orí* incharam
140. E começara a se despedaçar
141. Os *orí* incharam mais e mais
142. Até que os lados se soltaram
143. E começaram a cair em pedaços
144. O que restou era muito fino e pequeno
145. Este foi a situação em que eles chegaram na terra
146. Quando eles chegaram na terra
147. Eles trabalharam, trabalharam
148. Mas eles não tinham ganhos
149. Se eles um negócio
150. Este negócio terminava
151. Por dar-lhes prejuízo
152. Eles estavam assim
153. Por mais de dez anos
154. Sem nenhuma esperança de sucesso
155. Eles juntaram dois búzios com mais três
156. E foram consultar os sacerdotes de *Ifá*
157. Os homens sábios disseram para eles que
158. Que o problema estava no mau *orí* que eles haviam escolhido

159. Eles perguntaram: "Quando vocês estavam vindo para a terra",
160. "Vocês foram molhados pela chuva"?
161. Eles responderam: "Nós fomos".
162. O babalaô disse: "Quando vocês estavam vindo para a terra",
163. "Vocês escolheram *orí* ruins",
164. "Que ainda não estavam bem cozidas",
165. "Eles deveriam estar quebrados".
166. "Assim que vocês vieram para a terra"
167. "E foram molhados pela chuva"
168. "Os *orí* ruins que vocês escolheram estavam estragados",
169. "E caíram aos pedaços".
170. "Antes de vocês chegarem na terra"
171. "Os *orí* de vocês ficaram muito pequenos"
172. "Desde então tudo o que ganham com seus trabalhos",
173. "Foram usados para repor as partes perdidas de seus *orí*"
174. "Quando vocês conseguirem repor suficientemente",
175. "Assim, quando eles forem restaurados no tamanho original",
176. "Vocês começarão a prosperar".
177. *Afùwàpé* ... Quando *Afùwàpé* estava indo para a casa de *Àjàlá*
178. Ele caminhou bastante
179. E encontrou o *oníbodé* do primeiro portão.

180. E perguntou a ele qual era o caminho da casa de *Àjàlā*
181. O *onibodè* disse que ele deveria primeiro terminar de cozinhar sua sopa
182. Então *Afùwàpé* sentou e esperou pacientemente por ele,
183. Ajudando-o a acender o fogo.
184. Como *Afùwàpé* estava ajudando-o a acender o fogo,
185. Ele percebeu que o *onibodè* estava colocando cinzas dentro da sopa.
186. Ele disse: "*Bàbá*, o que você está colocando dentro da sopa são cinzas".
187. Ele respondeu que era o que ele sempre comeu.
188. *Afùwàpé* então pegou uma de seus sacos de sal (*iyò*),
189. E pegou um pouco de sal dele.
190. E colocou dentro da sopa.
191. Ele pediu para o *onibodè* provar
192. Quando ele provou
193. Ele perguntou para *Afùwàpé* onde ele conseguiu tal coisa,
194. E pediu para *Afùwàpé* dar mais para ele.
195. Ele concordou,
196. E deu a ele os dois sacos de sal.
197. Quando eles terminaram de cozinhar a sopa,
198. O *onibodè* levantou-se
199. E pegou o caminho,
200. E *Afùwàpé* então, o seguiu.

201. Eles caminharam por um bom tempo,
202. Eles caminharam e caminharam.
203. Quando eles chegaram perto da casa de *Àjàlá*
204. Eles começaram a ouvir um grande alarido.
205. O *oníbodè* disse: "Este alarido é da casa de *Àjàlá*".
206. Ele disse: "Isto mostra que *Àjàlá* não está em casa",
207. "Ele deve estar se escondendo dos cobradores",
208. "O cobrador é que deve estar fazendo este alarido".
209. Ele perguntou à *Afùwàpé* se ele tinha dinheiro com ele.
210. *Afùwàpé* disse que tinha.
211. O *oníbodè* disse que se *Afùwàpé* visse o cobrador,
212. Ele deveria ajudar *Àjàlá* pagando-lhe seu débito.
213. Quando *Afùwàpé* chegou na casa de *Àjàlá*
214. Ele encontrou o cobrador.
215. Gritando e relinchando como um (*esin*) cavalo.
216. *Afùwàpé* então perguntou quanto era a dívida,
217. O cobrador disse que era doze mil búzios
218. *Afùwàpé* então abriu sua sacola (*àpo*)
219. Pegou o dinheiro e pagou a dívida.
220. Após ele ter pago a dívida,
221. E o cobrador ter saído,

222. *Àjàlá* desceu do celeiro,²⁰
223. Onde ele havia se escondido.
224. Ele cumprimentou *Afùwàpé*
225. E *Afùwàpé* também o cumprimentou.
226. Ele perguntou se *Afùwàpé* encontrou alguém na casa
227. *Afùwàpé* disse que encontrou alguém
228. Que disse que *Àjàlá* devia a ele doze mil búzios
229. *Afùwàpé* disse que ele havia pago a dívida.
230. *Àjàlá* então agradeceu *Afùwàpé*,
231. E perguntou a ele o que ele desejava.
232. *Afùwàpé* disse que ele havia vindo para escolher um *orí*
233. *Àjàlá* então o pegou
234. E disse para ele ir com ele
235. Após algum tempo
236. Eles chegaram na loja de *orí*, de *Àjàlá*
237. Eles encontraram duzentas e um *orí* ali.²¹
238. *Àjàlá* bateu com sua vara de ferro em um,
239. E ele quebrou em vários pedaços.
240. *Àjàlá* disse: “Está vendo”?

²⁰ O celeiro ioruba é construído de barro sobre uma base de madeira. É suficientemente sólido, e a maioria dos utensílios da casa são guardados ali.

²¹ O número duzentas e um é muito comum na mitologia ioruba, sendo usado para designar uma grande quantidade de algo.

241. "Este não está bom".
242. Ele viu outro,
243. E bateu com sua vara de ferro nele,
244. Que também quebrou em pedaços,
245. *Àjàlá* disse: " Este também não está bom".
246. Assim, ele continuou procurando,
247. Até que *Àjàlá* viu um,
248. E bateu nele com sua vara de ferro, e este estava bom.
249. Ele fez um alto e sonoro som.
250. Ele então o pegou
251. E lançou-o no chão,
252. Ele deu-o para *Afùwàpé*
253. *Afùwàpé* perguntou
254. Se este estava bom
255. *Àjàlá* disse que ele estava bom.
256. *Afùwàpé* então fixou-o em sua cabeça
257. E começou a vir em direção à terra.
258. Assim que ele começou a pegar o caminho para o *ayé*, começou a chover
259. E a chuva era muito forte.
260. Ela batia em *Afùwàpé* com tanta força que ele estava surdo
261. Ela começou a molhar o *orí* de *Afùwàpé*

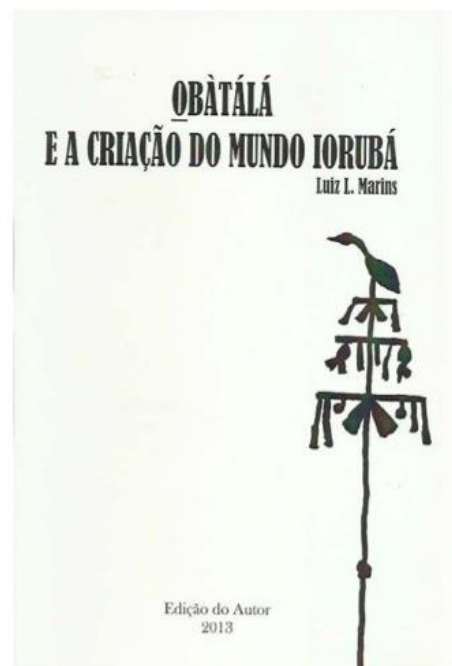
262. Os pingos de chuva batiam e caíam
263. O *orí* de *Afùwàpé* estava intacto quando ele chegou no *ayé*.
264. Quando *Afùwàpé* começou a viver sua vida,
265. Ele começou a negociar
266. E ele teve muito lucro.
267. Ele conseguiu todas as coisas boas,
268. Ele construiu uma casa com portas decoradas,
269. Ele teve muitas mulheres,
270. E ele teve muitos filhos.
271. Após algum tempo,
272. No momento certo,
273. Ele foi honrado com o título de *Orísanmí* ²²
274. Foi quando *Orísékú*, o filho de *Ògún*
275. E *Orílèémérè*, o filho de *Ìja*
276. Eles derramaram-se em lágrimas.
277. Eles disseram: "Não sabemos onde alguém com sorte escolhe seu *orí*"
278. "Deveríamos ter ido ali escolher os nossos"
279. "Não sabemos onde *Afùwàpé* escolheu seu *orí*"
280. "Nós deveríamos ter ido ali escolher os nossos".
281. *Afùwàpé* respondeu, e disse:

²² Um *orúkò* (nome) ou um *oríkì* (título) que significa "Orí me recompensou abundantemente".

- 282. "Vocês não sabem onde alguém com sorte escolhe seu *orí*",
- 283. "Vocês deveriam ter indo ali para escolher o de vocês",
- 284. "Vocês não sabem onde *Afùwàpé* escolheu seu *orí*",
- 285. "Vocês deveriam ter ido ali escolher o de vocês",
- 286. "Nós escolhemos nosso *orí* no mesmo lugar",
- 287. Mas nossos destinos são diferentes.

Nota do tradutor:

O *orí* criado por *Àjàlá* é uma metáfora para destino, não é cabeça propriamente dita, nem material, nem espiritual. *Àjàlá* não tem poder de criação para criar seres espirituais ou materiais. Esta função pertence a *Qbàtálá*, que cria nos dois planos da existência (*òrun-ayé*).



www.luizlmarins.com.br